

Ибн Араби

ИЗБРАННОЕ

Том 2



ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ
ИСЛАМСКОГО МИРА

ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ
РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК



Москва
2022

ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ ИСЛАМСКОГО МИРА

Ответственный редактор серии
академик РАН
А.В. Смирнов

Переводы



Том 2

ИБН АРАБИ

ИЗБРАННОЕ

ТОМ 2

Перевод с арабского, вводная статья
и комментарии А.В. Смирнова

Издание третье, исправленное и дополненное



Москва
2022

УДК 28:141.336

ББК 86.38-8

И14



*Издание осуществлено при поддержке
Фонда Ибн Сины*

*Утверждено к печати
Ученым советом Института философии РАН 23.05.2022*

Рецензенты:
*член-корр. РАН Ю.В. Синеокая,
докт. филос. наук Р.В. Псху*

Ибн Араби

И14 Избранное. Т. 2 / Пер. с араб., ввводн. ст. и коммент. А.В. Смирнова. — 3-е изд., испр. и доп. — М.: ООО «Садра», 2022. — 400 с. — (Философская мысль исламского мира: Переводы. Т. 2).

ISBN 978-5-907552-00-5

Второй том «Избранного» Ибн Араби содержит отрывки из «Мекканских откровений» — самого значительного труда Величайшего шейха. Это «Тезисы», в которых дано авторское изложение учения Ибн Араби; «Вопросы и ответы», где раскрываются центральные положения его учения; «Наставления ищущему Бога», обращенные к ученикам, вставшим на путь суфизма.

В исследовательской части книги дана экспликация процессуальной логики и ее законов, рассмотрено ее соотношение с логикой Аристотеля, предназначенной для работы с субстанциями. В комментарии подробно продемонстрировано значение учета процессуальной логики для понимания смысла текстов Ибн Араби.

Первое издание книги вышло в 2014 г. Настоящее, 3-е издание содержит исправления и дополнения.

УДК 28:141.336

ББК 86.38-8

ISBN 978-5-907552-00-5



9 785907 552005 >

© Институт философии РАН, 2022
© Фонд Ибн Сины, 2022
© Смирнов А.В., 2014, 2015, 2022
© ООО «Садра», 2022

ОГЛАВЛЕНИЕ

<i>Смирнов А.В.</i>	
Шкатулка скупца, или почему мы верим в законы логики	9
<i>Ибн ‘Арабӣ.</i>	
Мекканские откровения (избранное)	75
Введение	77
Об учении избранных из народа Божьего, полученном путем умозрения и откровения [Тезисы]	86
(Текст)	86
(Текст и комментарий)	109
Тезис [1]	109
Тезис [2]	111
Тезис [3]	124
Тезис [4]	126
Тезис [5]	146
Тезис [6]	150
Тезис [7]	154
Тезис [8]	163
Тезис [9]	164
Тезис [10]	165
Тезис [11]	165
Тезис [12]	167
Тезис [13]	167
Тезис [14]	169
Тезис [15]	174
Тезис [16]	175
Тезис [17]	176
Тезис [18]	179
Тезис [19]	182
Тезис [20]	183
Тезис [21]	184
Тезис [22]	184

Тезис [23]	185
Тезис [24]	187
Тезис [25]	190
Тезис [26]	192
Тезис [27]	199
Тезис [28]	206
Тезис [29]	209
Тезис [30]	210
Тезис [31]	211
Тезис [32]	212
Тезис [33]	213
Тезис [34]	214
Тезис [35]	215
Тезис [36]	217
Тезис [37]	219
Тезис [38]	223
Тезис [39]	224
Тезис [40]	224
Тезис [41]	224
Тезис [42]	228
Тезис [43]	228
Тезис [44]	229
Тезис [45]	229
Тезис [46]	230
Тезис [47]	230
Тезис [48]	231
Тезис [49]	232
Тезис [50]	237
Тезис [51]	237
Тезис [52]	240
Тезис [53]	240
Тезис [54]	243
Тезис [55]	244
Тезис [56]	245
Тезис [57]	248
Тезис [58]	249
Тезис [59]	250
Тезис [60]	253
Тезис [61]	254
Тезис [62]	254

Тезис [63]	257
Тезис [64]	258
Тезис [65]	259
Глава 73. О знании числа тайн, что открываются	
свидетельствующему при встрече лицом к лицу,	
а также об отклонении от встречи и о том,	
насколько он отклоняется от нее [Вопросы и ответы]	262
Раздел.	262
Вопрос 23. Каков смысл его (мир ему!) речения:	
«Бог был, а с Ним — ничего»?	265
Вопрос 24. Что есть начало имен?	272
Вопрос 39. Что есть Величайший разум,	
от которого были отделены разумы	
для всех Его творений?	281
Вопрос 40. Каков атрибут Адама (мир ему)?	286
Вопрос 41. Чем удостоен он?	290
Вопрос 42. Каково его устройство,	
то есть устройство Адама, или человека?	296
Вопрос 43. Что такое устройство?	310
Вопрос 44. Почему Он назвал его человеком?	312
Вопрос 116. Что такое напиток любви?	322
Вопрос 117. Что такое чаша любви?	337

Смирнов А.В.

Архитектоника сознания и архитектоника текста:

вместо введения к «Наставлениям ищущему Бога»	339
Завершающая, 560-я глава, содержащая мудрые наставления,	
полезные — с Божьей помощью — ученикам,	
вставшим на Путь, достигшим Цели, а также всем,	
кто в них вникнет [Наставления ищущему Бога]	346
(Текст)	346
(Текст и комментарий)	354

А.В. Смирнов

ШКАТУЛКА СКУПЦА, ИЛИ ПОЧЕМУ МЫ ВЕРИМ В ЗАКОНЫ ЛОГИКИ

Выглянув из окна на улицу, я говорю: «Сегодня снег — не белый». Сказав это, я не мог бы сообщить собеседнику ровным счетом никакой позитивной информации, если бы мы оба не подразумевали при этом, что (во-первых) снегу может быть приписан цвет, что (во-вторых) цвет бывает белым и не-белым и (в-третьих) любой цвет, не являющийся белым, является не-белым. В таком случае мой собеседник, услышав от меня, что сегодня снег на улице — не белый, понимает, что снег имеет какой-то другой цвет, в принципе — любой, кроме белого; это заключение чисто логического свойства он помещает в контекст своего опыта и делает вывод, что снег, скорее всего, давно не выпадал, а потому превратился в желто-коричневый из-за разбросанных на улицах песка и соли или даже приобрел черный оттенок, впитав грязь городского воздуха.

Но откуда мой собеседник *узнал* все это — ведь я этого *не говорил*? Какой именно цвет может иметь снег и почему, он вывел из своего опыта; заключение о том, что снег вообще имеет цвет, служит обобщением этого опыта. Однако по опыту он знает также, что снег имеет температуру, что он может быть пушистым или слежавшимся, сухим или мокрым, искристым или тусклым, и так далее. Откуда мой собеседник узнал, что, отрицая белизну снега, я подразумеваю некий другой его *цвет* — а не какое-то еще его качество? А ведь я мог и вовсе ничего не подразумевать, а просто отрицать белизну снега?

Он знает это только потому, что знает, что отрицание «не белый» построено не как абсолютное. Будь так, фраза «снег — не белый» означала бы «снег не есть белый» и, следовательно, снег мог бы быть каким угодно, кроме белого (например, мокрым и легко лепиться в снежки или, наоборот, пушистым и легко сметаться с ветрового стекла машины), или вообще не быть никаким. Отрицание «не белый» предполагает другую фразу: «снег есть не-белый», что не просто

отрицает белизну снега, но утверждает наличие некоторого другого цвета снега, иного, нежели белый.

Но вопрос остается: откуда у моего собеседника, понявшего мою фразу (да и, видимо, у меня, построившего ее именно так), все это знание? Знание, которым обладаем мы оба — и, наверное, огромное множество людей, с которыми мы можем общаться, строя подобные фразы?

Связность

Это знание никак не эксплицируется, никак специально не проговаривается — и тем не менее им обладают все. Такое возможно, только если данное знание вплетено в ту «субстанцию», благодаря которой происходит наше общение. Как человек, копающий землю, не может не знать, как пользоваться лопатой, даже если не изучал физику и механику и не знает формул, определяющих давление режущей кромки на твердый предмет или законы рычага, — так и человек, способный окунуться в осмысленность (способный сформировать осмысленную речь и понять речь как осмысленную), не может не знать ее законов, пусть никогда не слышал о них и не способен изложить их в явном виде. Вернемся к нашему примеру: источник того знания, которым обладаем я и мой собеседник, — *связность осмысленности*.

Связность изначальна; она не привносится в речь, выстроенную из слов-кирпичиков. Удивительно настойчивое стремление истолковать осмысленную речь (и вообще любую осмысленность) в рамках атомистической стратегии, разъяв ее на «составляющие» и далее моделируя процесс «составления» осмысленной речи из этих атомарных «значений» (неважно, лексических или грамматических), не может быть успешным в принципе. Связность изначальна, потому что это — целостность; она может быть дана только *сразу*, но не может быть выстроена задним числом из собственных осколков. Надо *начинать* со связности, а никак не с атомарных «значений»: целостность связности редуцируется к этим значениям, но не может быть восстановлена из них.

Обладаем ли мы связностью; можем ли представить ее на обозрение, объективировать, сделать предметом рассмотрения? Мы не можем не владеть ею интуитивно, не можем не обладать ею уже потому, что способны к осмысленности, что интуитивно владеем ее законами. Но интуиция может ошибаться, она может быть более или менее отчетливой. Опытный землекоп знает, как держать черенок

лопаты, чтобы при том же усилии достичь максимального эффекта, но новичок, скорее всего, не владеет этим искусством; он может двигаться наощупь, а может, зная законы рычага, сократить свой путь. Так и с осмысленностью: мы все способны передвигаться в этой среде, но знание ее законов сделает такое передвижение куда более эффективным. Как могут быть эксплицированы законы осмысленности?

Их ближайшим раскрытием, следующим — после введения категории «связность» — шагом послужит указание на неразрывность отношений противоположения-и-объединения.

Противоположение-и-объединение

Противоположение только потому *имеет смысл*, что оно совершается в рамках некоего единства; единство, напротив, только потому *имеет смысл*, что раскрывается через свое внутреннее противоположение. Мы знаем, что фраза «снег — не белый» означает, что снег имеет какой-то другой цвет; мы знаем это только потому, что знаем, что «не белый» — это отрицание, выстроенное внутри категории «цвет», и что «белый» дополняет это отрицание до полного: что, иначе говоря, фраза «снег — не белый» означает то же самое, что «снег — какого-то цвета, кроме белого». Это знание о равнозначности двух фраз имеет своим источником связность, и более ничего: неразрывность, открываемая нами дискурсивно, в последовательном рассуждении, имеет своим источником связность — компактную, упакованную целостность, природу которой нам предстоит раскрыть.

Итак, мы знаем, что фраза «снег — не белый» означает то же самое, что фраза «снег — какого-то цвета, кроме белого». Эти две фразы — одно и то же; это, если угодно, одна и та же фраза.

С другой стороны, в этих двух фразах — разные содержательные элементы. В первой у нас только «снег» и «белый»; во второй — «снег», «цвет» и «любой, кроме белого». Но две фразы различаются не только этим; они различаются и тем, что носит название формально-логических элементов.

В первой фразе у нас отрицание «не-», а во второй — имплицитное отрицание «кроме». Поскольку вторая фраза, которую мы формулируем так: «снег — какого-то цвета, кроме белого», — может быть сформулирована и иначе: «снег — какого-то цвета, который является не-белым», то в этой формулировке мы вместо имплицитного отрицания «кроме» получаем эксплицитно выраженное отрицание «не».

Далее, в обеих фразах мы имеем предикационную связку «есть», хотя она и не выражена явно. Учитывая все это, мы можем переформулировать наши две фразы таким образом:

(1) снег есть не белый

(2) снег есть какого-то цвета, который не белый

Эти две фразы, как мы видели, равнозначны; это, по сути, одна фраза. Мой собеседник, которому я высказал ее в формулировке (1), воспринял ее в формулировке (2). Его восприятие правильно; и мы можем даже записать следование:

(3) «снег есть не белый» \Rightarrow «снег есть какого-то цвета, который не белый»

Стрелка \Rightarrow означает, что из левой части вытекает правая, что они в этом смысле равнозначны, говорят одно и то же.

Однако вопрос, который задан, остается: на каком основании мой собеседник смог выстроить следование (3)? Почему простое отрицание белизны привело к появлению *нового* содержательного элемента — «цвет»? Откуда он *узнал*, что отрицание белизны снега — это нечто большее, чем отрицание его белизны: это, во-первых, утверждение о том, что снег вообще имеет цвет, а во-вторых, о том, что если этот цвет не белый, значит, он какой-то другой?

Могут сказать, что понятие цвета имплицитно содержится в понятии белизны, поскольку «снег белый» и «снег белого цвета» — это одно и то же. С этим можно было бы согласиться, имея в виду, скажем, тот факт, что физический смысл обоих высказываний — один и тот же: спектр электромагнитных волн определенного диапазона, отражаемых снегом, и совершенно не важно, назовем ли мы его белизной или белым цветом, поскольку в любом случае он останется тем, что он есть, — спектром электромагнитных волн такого-то диапазона. Различие между двумя высказываниями — это различие смысла, а не значения (во фрегевском понимании).

Однако это возражение против нашего права задать свой вопрос (откуда собеседник знает, что фразы (1) и (2) равнозначны, или в чем основание следования (3)) все же не достигает своей цели. Если бы дело ограничивалось отсылкой к некоему физическому факту, то отрицание того, что снег отражает спектр волн определенного диапазона, равным счетом ничего не значило бы, кроме этого отрицания. Если бы высказывание (1) понималось как фиксация строго понятого значения (снег не отражает волны такого-то диапазона), то высказывание (2) не могло бы вытекать из (1). Между тем оно вытекает, и это — не ошибка, вызванная нашей манерой использовать язык,

и не иллюзия сознания, а непреложный факт, подтверждаемый наблюдением. Если же скажут, что высказывание (2), истолкованное как физический факт (снег отражает волны некой длины, но не весь диапазон, воспринимаемый как белый), все же вытекает из (1), то это будет верно лишь потому, что мы каким-то образом будем *знать*, что наше отрицание («снег *не* белый») относится лишь к каким-то определенным электромагнитным волнам из видимого спектра, но не ко всем им. Откуда взялось это знание — именно этот вопрос я и задаю: ведь мы не имеем ничего, кроме высказывания (1), которое каким-то, пока необъяснимым для нас образом влечет высказывание (2).

С утверждением о том, что понятие цвета имплицитно содержится в понятии белизны, поскольку «снег белый» и «снег белого цвета» — это одно и то же, можно было бы согласиться и на другом основании. Цвет — родовое понятие, и белизна, как и другие обозначения цветов, имплицитно содержится в понятии цвета, поскольку, говоря «цвет», мы не имеем в виду ничего иного, кроме «белый, или красный, или желтый... или фиолетовый», перебирая весь цветовой спектр. Можно выразить это и более компактно, сказав, что «цвет» означает «белый или не-белый», если «не-белый» — это любой цвет, кроме белого.

Это все верно, но и это скорее подтверждает право задать наш вопрос, нежели отвергает его. Ведь говоря «белый», я вовсе не подразумеваю ничего, кроме моего восприятия определенного цвета; отрицая это восприятие в отношении снега, я опять-таки не говорю ничего, кроме того, что в данном случае отсутствует такое восприятие. Откуда мой собеседник знает всю хитрую родо-видовую механику, позволяющую ему вывести (2) из (1)?

Да и использует ли он ее? Следование (3) будет ощущаться как правильное и будет произведено сознанием едва ли не любого человека, для этого нет нужды изучать родо-видовое строение понятий и знать законы противоречия и исключенного третьего. Основание следования (3) — какое-то другое, вовсе не эта эксплицитная теория; хотя теория схватывает и разъясняет важные вещи, не она работает в сознании человека, который интуитивно и безошибочно производит следование (3).

Что подобные ощущения носят интуитивный характер и не нуждаются в эксплицитной теории, подтверждает и такой пример. Все помнят, что ответил Остап Бендер на вопрос озадаченного руководителя речной агитационной поездки, увидевшего, что вместо обещанного «мальчика» на борт судна поднимается Киса Воробьянинов. Остап сказал

тогда: «Кто скажет, что это девочка...». Почему это смешно? Да потому, что спонтанно выстраиваемая нами по опыту языка оппозиция для слова «мальчик» будет и в самом деле «девочка» (а не «не-мальчик», как того требовала бы логика): смешно и представить себе Кису девочкой, смешон и руководитель, которому нечего ответить на этот «убийственный» довод; смешно, наконец, и то, как выстроено это суждение: софистическое нарушение принципа дихотомии приводит к видимости логически-неопровержимого вывода. Эту ситуацию нетрудно истолковать, зная начала родо-видовой логики; но верно и то, что любой читатель смеется, вовсе не воспроизводя в своей голове все эти построения: восприятие интуитивно, и все то, что было сказано в развернутом виде, оказывается в голове читателя в некоем «свернутом» состоянии.

В чем же основание этой интуиции; интуицией *чего* она является? Что именно мы знаем, когда знаем, что правильно следование (3)?

Сжатость и развернутость, интуиция и дискурсивность

Мы как будто не знаем ничего определенного, что обосновывало бы следование (3): задав этот вопрос самим себе или другим и попытавшись ответить на него столь же спонтанно, сколь спонтанно мы улавливаем само следование (3), мы скорее всего не получим внятного ответа. И в то же время мы знаем, что следование (3) — правильное. Наше знание интуитивно в том смысле, что оно не развернуто; оно сжато и каким-то образом спрятано от нас самих. Но оно оставляет свой след: что этот след имеется, очевидно хотя бы потому, что следование (3) не смущает нас, оно кажется оправданным, оно комфортно для нас. Каков источник этой неэксплицированной уверенности, обосновывающей развернутость нашего знания, и как можно говорить о ней?

Мы говорим, что основание следования (3) для нас интуитивно. Это значит, что оно сопротивляется разворачиванию в привычной речевой форме. Оно как будто хочет остаться неразвернутым; как будто желает сохранить свою сжатость. Однако само следование (3) развернуто, оно дано нам дискурсивно, как наша речь.

Это противостояние, это напряжение между сжатостью, неэксплицированностью, с одной стороны, и развернутостью, дискурсивностью — с другой, определяет динамику смыслополагания. Мы разворачиваем в речи то, что сжато и целостно, — но никогда не разворачиваем это до конца. Развернутость неизбежно предполагает дискретность, атомарность смысловых единиц, которые в нашей речи

воспринимаются как отдельные значения. Целостность и сжатость, напротив, невозможны без слитости и непрерывности — без той целостности, в которой любое атомизируемое в нашей речи значение черпает свою силу быть значением.

Научность, доказательность, объективность, правильность (этот ряд можно продолжить) знания часто, если не всегда, ассоциируются с его развернутостью, представленностью на всеобщее обозрение. Такая развернутость дает всем возможность судить о том или ином высказывании. Только развернутость объективирует знание и позволяет моему собеседнику проделать те же самые ходы, что проделал я, и убедиться в оправданности (или ошибочности) моего рассуждения.

То, что сжато и неразвернуто, что ощущается нами как целостность «внутри» нас, не может быть объективировано и представлено на суд другого. Объективированному знанию, развернуто представленному на всеобщее обозрение и суд, противостоит эта внутренняя уверенность, сопротивляющаяся разворачиванию и, следовательно, объективированию. Она как будто ничем не обоснована, кроме себя самой: мы уверены, потому что уверены; мы не можем предъявить никаких доказательств и обоснований этой *предельной* уверенности.

Может быть, совсем не случайно эта предельная уверенность остается свернутой и сопротивляется разворачиванию? Если суть философии заключается в том, чтобы стремиться прояснить предельные основания любого нашего рассуждения, ей следовало бы сделать своим предметом именно это. Но как можно прояснить то, что само служит основанием любого прояснения; как можно *отстранить* то, что предельно: ведь тогда надо преодолеть его предельный характер, а значит, уничтожить эту предельность? Разве не выглядит это как подвиг барона Мюнхгаузена, решительным рывком выдернувшего себя за волосы из болота и так избежавшего верной гибели?

И все же есть возможность *отстранить от себя*, одновременно сохранив *предельный* характер этой фундаментальной, конечной интуиции, составляющей основание любой объективной достоверности знания, основание логики. Это можно сделать только *на контрасте*. На эту возможность пока не обращали внимания, не замечали ее — и тем не менее она существует.

Дело в том, что предельная уверенность может быть разной, точнее, *одна и та же* уверенность (все та же предельная очевидность, все то же предельное основание разворачивания знания) может быть «исполнена» *по-разному*. Оставаясь предельной, она тогда отстранена от меня как *иная*, — хотя, будучи иной реализацией *той же самой*

предельной уверенности, она одновременно и *неиная*. Мы можем *ту же* предельную уверенность, *то же* предельное основание высказать *иначе*.

Но если так, то и развернутое знание, основывающееся на этой *иначе* выполненной, но *той же самой* предельной уверенности, будет иным — хотя в своем основании тем же самым. Отношение контраста, которое связывает *разные* исполнения *одной и той же* предельной интуиции, связывает и развернутые, объективированные результаты смыслополагания, которые черпают свою логическую и смысловую силу в этой свернутости.

Каким же может быть *иное* исполнение *той же самой* предельной уверенности, которая лежит в основании следования (3) и которая ощущается нами интуитивно, не только не требуя разворачивания, но и сопротивляясь ему?

Разворачивание осмысленности: субъектность и предикация

Отвечая на этот вопрос, нельзя апеллировать к интуиции: необходимо представить развернутое рассуждение. Но разве можно развернуть интуицию? — ведь тогда она перестает быть интуицией; она превращается в то, что сама же и обосновывает — в дискурсивность. Это похоже на тупик; и тем не менее выход есть. Интуицию в самом деле нельзя развернуть; но можно дать понять, чем она *не* является, во-первых, и, во-вторых, с чем может быть максимально сближена.

Обратим внимание: развернутость нашей речи, равно как развернутость нашей мысли (в этом между ними нет различия), предполагают субъектность. Мы не можем ясно говорить или отчетливо мыслить, не фиксируя субъекта высказывания (субъекта нашей мысли). Субъект — это то, *о чем* мы говорим. Субъект, подлежащее разворачиваемого нами предложения, требует предикат — свое сказуемое, то, *что* говорится. Мы не можем развернуть речь иначе, нежели полагая субъектность. Полагание субъекта и связанное с этим полагание предиката — необходимый шаг смыслополагания и первый, совершающийся в сфере развернутости.

Конечно, возможны бессубъектные языковые формы предложений, например, «подойди!», «уже вечер» или «что-то нездоровится». Однако нет языковой формы предложения, которая не могла бы быть приведена к субъект-предикатному виду. «Я хочу, чтобы ты подошел»,

«вечер наступил», «я чувствую, что я нездоров» — эти предложения разворачивают приведенные примеры сокращенных языковых форм предложений до полных. Развернутость невозможна без субъект-предикатной формы; она может быть сокращена в языке, но никак не в мысли, а потому и в языке может быть всегда восстановлена. Однако это исследование — не лингвистическое, и нас не заботят формы языка сами по себе. Нас заботит, как устроено наше мышление, как оно зависит от законов полагания смысла и каковы эти законы. Это значит, что нас заботит речь, а не язык, — речь постольку, поскольку в ней отпечатывается и оставляет свой след *разворачивание осмысленности*. А смыслополагание — в ближайшем приближении — и представляет собой разворачивание осмысленности: разворачивание той сжатости, той интуитивно ощущаемой целостности, которую мы разыскиваем как наше предельное основание уверенности в оправданности шагов, подобных следованию (3).

Пространственная интуиция целостности

Мы ответили на первый вопрос: чем *не* является разыскиваемая интуиция. Она не может быть выражена в субъект-предикатной форме; она, иначе говоря, исключает субъектность. Именно благодаря этому она может быть целостностью и свернутостью, а не развернутостью. Если мы хотим понять, где наше речевое высказывание, неизбежно облачающееся в субъект-предикатную форму, черпает свою способность разворачиваться, мы должны быть готовы встретиться с тем, что не заключено в форму субъектности.

Отрицательное определение приближает нас к цели. Его, однако, совсем не достаточно. Если мы не можем дать развернутое представление нашей предельной интуиции, обосновывающей следование (3) — ведь тогда она перестанет быть самой собой, — мы все же можем дать наводящую метафору. Эта метафора, с одной стороны, покажет, как обстоит дело и почему следование (3) обосновано: она, таким образом, *развернет* обоснование. С другой стороны, с этой метафорой мы молчаливо согласимся: она для нас окажется комфортной, не нарушающей нашей *интуитивной* предельной уверенности. Эта метафора будет иметь отношение к обоим противоположностям: и к свернутости, и к развернутости, — как будто опосредуя их. Она, возможно, нечто большее, нежели просто метафора; но этот вопрос мы только зададим, поскольку здесь он выходит за рамки того, что предполагается данным исследованием.

Представим себе некое ограниченное пространство, например, шкатулку. Представим, далее, что она поделена надвое внутренней перегородкой. Пусть эта шкатулка принадлежит скупцу, одержимому накопительством. Он держит в ней монеты, запирая их на замок. Каждый день он открывает ее и добавляет новые: золотые монеты — в левое отделение, а не золотые — в правое. Он так боится за свое сокровище, что не держит монет нигде, кроме этой шкатулки.

Теперь, если границы нашего воображаемого универсума — это границы дома одержимого накопительством скряги, который копит и золотые, и не золотые монеты, то мы можем сделать несколько абсолютно истинных высказываний. Мы знаем наверняка, что все монеты нашего универсума находятся в шкатулке и ни одна из них не будет найдена вне ее границ. Пусть наш скупец откроет крышку шкатулки и запустит туда руку, решив полюбоваться своим кладом. Он так дорожит монетами, что никогда не вытаскивает на свет больше одной и всегда кладет монету обратно, прежде чем достать следующую. Тогда мы точно знаем, что, запуская руку в шкатулку, он непременно вытащит оттуда монету. Мы знаем также, что в любой данный момент он любуется либо золотой, либо не золотой монетой. Мы знаем, наконец, что он не может сразу разглядывать и золотую, и не золотую монету.

Откуда мы знаем все это? Конечно, пример настолько прост и нагляден, что нетрудно поставить себя на место скупца и вместе с ним мысленно таскать монеты из шкатулки, убеждаясь, что эти действия никогда не дадут сбой и перечисленные абсолютные истины останутся абсолютными. Но сколь бы живописной ни была воображаемая картина, она не может дать полной уверенности, поскольку абсолютная истина потому и абсолютна, что не зависит ни от какого ряда экспериментов, реальных или мысленных. Основание нашей уверенности — другое, не экспериментальное. Оно коренится в самом устройстве шкатулки, которое не назовешь иначе, нежели пространственным; и в самом устройстве акта вытаскивания монеты, который не назовешь иначе, нежели временным.

Это пространственно-временное устройство — вот что обосновывает нашу уверенность в том, что высказанные истины абсолютны и непременно будут подтверждены любой серией опытов. Мы абсолютно уверены — причем эта уверенность имеет предельный, интуитивный характер, — что два отделения нашей шкатулки исчерпывают ее пространство и что они отделены одно от другого так, что перегородку невозможно преодолеть. Это значит, что любая монета может оказаться либо в одном отделении, либо в другом, никак иначе: она

не может быть в обоих сразу или не быть ни в одном. Когда мы говорим «сразу», мы имеем в виду временной аспект: невозможно *одно-временно* быть *и там, и там*.

Субстанциальность и логические законы

Это — констатация, имеющая временной и пространственный характер. Но мы можем также сказать, выражая ту же мысль: невозможно иметь некое качество и его противоположность; монета не может быть и золотой, и не золотой. Эти две констатации: пространственно-временная и логическая, — тождественны, они переводятся одна в другую.

Логическая необходимость обоснована пространственно-временной интуицией. Но не только. Очевидным, хотя обычно и не проговариваемым условием правильности логических констатаций (и, совершенно необходимо, правильности пространственно-временной интуиции) является *субстанциальность*. Невозможность приписать оба противоположных признака одному и тому же носителю и невозможность для него не иметь ни одного из них, закон противоречия и закон исключенного третьего, работают только потому, что речь идет о субстанциях. Значит, очевидность не просто логическая, она — логико-содержательная. Логическая очевидность законов противоречия и исключенного третьего, равно как закона тождества, напрямую зависит от содержательности («субстанциальность»).

Из этого вытекает, что логическая необходимость и логический закон не могут быть поняты как «чисто формальные». Эта aberrация, проходящая едва ли не через всю историю европейской логики, имеет своим источником представление о том, что логику можно строить только на основе субстанциального взгляда на мир и, следовательно, что сам факт такой обоснованности логики может быть проигнорирован в силу своей инвариантности (он верен всегда, а значит, ни на что не влияет). Мы увидим, что это неверно и что содержательное основание логики (в европейском случае такое основание — субстанциальность) может быть другим. А раз так, оно не может быть проигнорировано, и логические законы не должны пониматься как имеющие исключительно формальную природу. Вот почему необходим логико-смысловой подход, учитывающий зависимость формальных логических законов от содержательного аспекта.

Это положение нуждается в прояснении. Речь не о том, к чему прилагается логика, подходит она или не подходит к предмету исследования и как она должна быть модифицирована (если это возможно)

с тем, чтобы ему соответствовать. Речь о том, что обосновывает формальную логику — а не о том, к чему прикладываются формальные логические законы, уже имеющие определенное обоснование.

Телесная интуиция пространственных границ

Вернемся к нашему скупцу и его монетам. В чем основание абсолютной уверенности в том, что, сколько бы ни таскал наш скряга монеты из шкатулки, он никогда не нарушит ни закон противоречия, ни закон исключенного третьего? Мы сказали, что такая уверенность ближайшим образом раскрывается как интуитивное ощущение такого пространственно-временного устройства, при котором эти законы действуют с неизбежностью. Можно ли продвинуться дальше; можно ли ответить на вопрос: почему такое пространственно-временное устройство представляется нам абсолютно обоснованным, работающим без сбоев?

Несомненно, что все мы как существа, наделенные телом и вынужденные приспосабливаться к окружающей среде, в которой встречаемся с телесностью других существ и предметов, обладаем интуитивным ощущением границ собственного тела. Это — те замыкающие, обнимающие наше тело границы, которые мы ощущаем физически (кожа и ее поверхностные рецепторы) и которые мы вынуждены охранять. От сохранности этих границ зависит наша жизнь и благополучие. Современный городской человек не всегда отдает себе в этом отчет, но достаточно отправиться в густой лес за грибами или выехать в час пик на городские улицы за рулем автомобиля, как острое ощущение границ нашего тела (во втором случае — границ автомобиля, которые водитель воспринимает как продолжение собственного тела) вернется.

Интуиция замкнутых границ пространства, заключающих внутри себя всё, берет начало в этой телесной интуиции, которая совершенно необходима всем нам и которая не может не быть для всех одинаковой, поскольку вырабатывается в ходе приспособления к более или менее одинаковым условиям внешней агрессивной среды. Телесная интуиция естественным образом пространственна, поскольку именно пространство делает телесность возможной: мы не можем представить себе тело вне пространства (хотя можем вообразить его вне времени). Телесность и пространственность не просто связаны, они вытекают одна из другой. Телесность, далее, дает начало нашему представлению о субстанциальности — представлению о неизменном,

фиксированном носителе качеств. Субстанциальность, таким образом, неразрывно связана с обеими исходными логико-смысловыми интуициями, которые делают возможными логические законы, управляющие поведением монет в шкатулке (и бесчисленного множества вещей-субстанций в бесчисленном множестве аналогичных ситуаций): интуицией определенной пространственной организации и интуицией субстанциальности.

Интуиция процесса

Однако интуиция границ нашего тела — не единственная необходимая для выживания существ вроде нас в агрессивной среде. Не менее важно видеть и слышать все, что происходит вокруг. Я открываю глаза и вижу мир, окружающий меня. Я слышу звуки, идущие со всех сторон. *Видение и слышание* как процессы предполагают совсем иную интуицию, нежели интуиция границ моего тела. Здесь нет никакой замкнутости. Мы не можем сказать, что видение или слышание необходимо заключены в некотором пространстве, что они очерчены границами, которые охватывают их и заключают внутри себя.

Под вопросом вообще оказывается необходимость интуиции пространства для осмысления процессов видения и слышания. Действительно, зрение всегда удостоверяет, что вещь, которую мы видим, находится с нами в одном пространстве (мы не можем видеть то, что не соединено с нами пространственно). Но это неверно для слуха: мы можем не знать, *где* располагается то, что мы слышим, и если линия зрения как будто прочерчивает пространственную ось, то слух вовсе этого не предполагает.

Видя и слыша, мы не замыкаем границ пространства и не оберегаем их, как делаем это в случае собственного тела. Наша забота в другом: поддержать связь с тем-что-мы-видим и с тем-что-мы-слышим. Для нас важно именно это: где бы ни располагались видимое и слышимое, пока мы связаны с ними, пока эта связь не разорвалась, видение и слышание продолжают.

Связанность-с-другим, с некой ответной стороной нашего действия, является тут центральной. Наша забота здесь — совсем другая, нежели в первом случае, когда мы рассматривали интуицию собственного тела и его границ. Нас заботит здесь не то, чтобы охранить эти границы и сохранить их в неприкосновенности. Нас заботит сохранение связанности-с-другим — с тем, что отвечает нам и с чем мы устанавливаем взаимодействие.

Забота о поддержании такого взаимодействия и такой связанности, забота, которой мы живем и которую проявляем постоянно, не задумываясь об этом специально, порождает в нас особую интуицию. Это — интуиция неразрывности двух сторон, связанных процессом, который един для них и который одновременно противопоставляет и соединяет их. Мы можем сказать, что процесс соединяет свои стороны именно потому, что противопоставляет их; или что он их противопоставляет только благодаря тому, что соединяет.

Как соотносятся субстанциальная и процессуальная интуиции

В каком-то смысле интуиция процессуальной связи может быть противопоставлена интуиции пространственных границ телесной субстанции. Первая ориентирует на связанность-с-другим, с тем, что противоположено мне, но с чем я не могу не быть един, образуя две стороны одного процесса. Вторая, напротив, ориентирует на строгое отделение меня ото всего прочего: пространственные границы тела ясно обозначают это деление. Здесь важна не связанность-с-другим, а, напротив, поддержание нерушимости собственных границ и отталкивание от другого.

Вместе с тем такое противопоставление двух интуиций, интуиции процессуальной связи и интуиции пространственной замкнутости субстанции, верно лишь до какой-то степени. Ведь для интуиции процесса вовсе *нет* пространственных границ, и она связывает меня с другим не потому, что эти границы нарушает, а потому, что они для нее изначально отсутствуют. Точно так же субстанциальная интуиция отделяет меня ото всего остального мира не потому, что разрывает процессуальную связанность с другим: такая связанность для нее просто отсутствует. Значит, противопоставленность двух интуиций не означает их противоположенности и несовместимости; скорее это — отношение дополнительности, когда каждая выполняет ту работу, которую не может выполнить другая.

Две интуиции, интуиция субстанции и интуиция процесса (или, иначе, интуиция замкнутых пространственных границ и интуиция неразрывности связи с другим), целиком инаковы в отношении друг друга. Они выстроены по-разному, они ни в чем не пересекаются. Мы не можем что-то переменить в одной, чтобы получить другую; мы должны выстроить описание каждой целиком с самого начала.

Эти интуиции, иначе говоря, невозможно истолковать как варианты некоего инварианта. Такого инварианта попросту нет: эти две интуиции, а значит, и смыслы, которые «схватывают» их для нас (говорим же мы о них словами и понимаем эти слова: мы делаем эти интуиции высказанными, осмысленными) и которые позже, на следующих шагах исследования, развернутся в термины, понятия, категории, — эти интуиции и осмысляющие их смыслы не служат экземплярами чего-то единого и общего для них. Отношение между ними — другое. Это отношение я называю отношением *то же иначе*.

Чтобы понять, что это такое, вернемся к понятию целостности.

Физическое событие и логический закон

Откуда мы знаем, что высказывание «сегодня снег — не белый» сообщает нам что-то еще, помимо отрицания белизны снега?

Мы точно знаем, что любая монета, возвращенная скупцом в его шкатулку, попадет в отделение либо для золотых, либо для не золотых монет. Эта безусловная несомненность нашего знания гарантирована интуицией замкнутого пространства (эта интуиция подсказана нашей телесностью), которое нам остается лишь разделить пополам, получив два его отделения. Деление пополам по сути ничем не отличается от прочерчивания внешних, охватывающих границ: каждое из полученных отделений шкатулки точно так же замкнуто и ограничено, как прежде вся шкатулка. Монете просто некуда деваться; она обязана попасть в одно из отделений, и это «обязана» гарантировано нашей телесной интуицией.

А что же «снег»? Представим на минуту, что в нашей шкатулке в одном из ее отделений лежит белый снег, а в другом набросано снегу разных цветов и степеней загрязнения. Конечно, это должна быть довольно большая шкатулка; но дело ведь не в размерах, дело в ее устройстве. А устройство — точно такое же, как у шкатулки скупца, и если мы говорим, что снег — не белый, это значит, что мы указываем на другое отделение, где лежит снег любого другого цвета.

Вот где основание нашей уверенности в том, что следование (3) непременно верно. В этом же — основание уверенности в том, что будут выполняться и закон исключенного третьего, и закон противоречия. Ведь если наша шкатулка — универсальная и в двух ее отделениях собран весь снег мира, то любой снег должен быть либо белым, либо не-белым (он лежит либо в одном, либо в другом отделении шкатулки), и при этом не может оказаться ни белым, ни не-белым (иначе

говоря, он должен непременно быть в одном из отделений шкатулки, он не может не попасть ни в одно из них). Наконец, никакой *данный* снег (представим, что мы можем указать на единичный снег, наподобие единичной монеты, например, на снежинку, и тогда скажем: никакая снежинка) не может оказаться одновременно и в одном, и в другом отделении шкатулки.

Интуиция пространства делает эти законы настолько очевидными, что в них невозможно сомневаться. Но заметим вот что. Для шкатулки скупца данное нами описание совершенно естественно в том смысле, что логическая форма законов здесь прямо подтверждается физическими событиями (взятие единичной монеты: мы возьмем ее из одного из отделений, но не из двух сразу, и не так, чтобы ни из одного из них) и физической реальностью (единичная монета и есть то, что подпадает под эти законы). Здесь физическое событие падения в одно, и только одно отделение шкатулки прямо отражает и закон исключенного третьего, и закон противоречия, которые описывают разные аспекты этого события; закон тождества также не остается в стороне, поскольку событие имеет место и названные два закона соблюдаются, только если монета равна самой себе на протяжении этого события. Так три закона традиционной логики оказываются прямым «слепком» с физического события.

Почему в шкатулку скупца можно уложить не только монеты

Но если бы дело было только в физическом событии и если бы эти три закона отражали только данное событие внешнего мира, от них было бы немного проку и их невозможно было бы распространить ни на какие другие случаи. Однако такое распространение имеет место, и любая ситуация, которую можно, с какой бы то ни было долей условности, привести к форме «шкатулки скупца» (мы увидим вскоре, что это — случай субстанциально устроенной предикации), будет подчиняться этим законам. Распространить эти законы за пределы прямо и непосредственно сопряженного с ними физического события можно только потому, что любая приведенная форма отсылает к той же интуиции пространства и замыкающих его границ, что и непосредственное физическое событие падения монет в отделения шкатулки, прямо «воплощающее» эту интуицию замкнутого пространства.

Возьмем пример, с которого мы начали — вопрос о белизне снега и ее отрицании. Мы смогли уложить весь снег мира в гигантскую

емкость с двумя отделениями, полностью воспроизведя ситуацию шкатулки скупца. Однако очевидно, что сделали мы это только в нашем воображении. Если шкатулка скупца существует (или способна существовать) в действительности, и каждый может услышать звон падающих в нее монет или полюбоваться их блеском, то никто никогда не видел (и вряд ли увидит) емкости с отделениями для белого и не-белого снега. Реальное физическое событие, которое описывается предложением (1), — это разбросанность не-белого снега на каком-то определенном пространстве, причем не обязательно компактно. Точно так же белый снег вовсе не обязательно лежит перед нашими глазами; и тем не менее мы производим следование (3), воспроизводя ситуацию шкатулки скупца и тем самым опираясь на интуицию замкнутого пространства и свойств его границ.

Более того, мы можем сформировать высказывание, где будет фигурировать предмет, который даже при большой доле фантазии невозможно представить как располагающийся пространственно. Например, мы можем сказать: «Любовь бывает платонической и неплатонической». Такое высказывание абсолютно истинно, оно может быть конвертировано в другие абсолютно истинные высказывания, например, «если любовь данного человека не есть платоническая, значит, она неплатоническая» и т.п. Все они истинны, и все они опираются на интуицию шкатулки скупца — на интуицию пространства и физического события попадания в одно из отделений шкатулки, хотя никто никогда не видел никакой емкости с двумя отделениями, в которых располагалась бы любовь двух сортов, и никто никогда не держал в руках единичный экземпляр любви, как мы держим в руках монету или пробуем ее на зуб.

Выводы и вопросы

Сделаем краткие выводы из сказанного. Интуиция замкнутых границ нашего тела, которая воспитывается и подпитывается нашей естественной жизнью как телесных существ-в-мире, обосновывает базовую интуицию, оправдывающую полную уверенность в следовании (3) и в трех законах традиционной логики, лежащих в его основе. Эта базовая интуиция принимает форму интуиции замкнутого пространства, разделенного надвое (таково наименьшее членение: дальнейшее внутреннее деление может идти сколь угодно далеко) исчерпывающим образом. Эта базовая интуиция, далее, «воплощена» в физическом объекте (шкатулка скупца) и в физических событиях (вытаскивание

монет из шкатулки и возвращение их в нее), которые подтверждают правильность трех названных логических законов. Эта же базовая интуиция растягивается и распространяется на объекты, ситуации и события, которые в разной степени удалены от физической реальности шкатулки скупца, но которые могут быть осмыслены по ее модели и служат ее приведенной формой.

Зададим теперь два вопроса.

1. Почему три закона аристотелевской логики обосновываются одной, единственной интуицией? Ведь они не случайно формулируются как три разных, отдельных закона, так что один может применяться независимо от двух других; и тем не менее они восходят к чему-то единому и неразъемному, как едина и неразъемна интуиция целостно-пространства, охваченного общей границей.

2. Что значит «быть осмысленным по модели “шкатулки скупца”»? Что именно позволяет «растянуть» исходную естественную интуицию, сращенную с естественным, реальным событием, зримо-телесно ее подтверждающим, на случаи, где такого подтверждения нет или даже не может быть в принципе, случаи, которые, кажется, противоречат этой интуиции, поскольку предполагают нарушение предпосылок такой естественной сращенности с реальным физическим событием? И каковы условия, которые должны выполняться для того, чтобы такое «растягивание» происходило и не нарушало нашей естественной уверенности в его правомочности?

Ответим на эти вопросы по порядку.

Целостность и категории части и целого, единства и множественности

Единая и единственная интуиция обосновывает все три закона традиционной логики потому, что эта интуиция является интуицией *целостности*. Целостность — особое понятие, и нам надо научиться мыслить его в соответствии с его подлинным содержанием, воздерживаясь от вчитывания в него тех смыслов, которые подсказаны нашим мыслительным опытом и естественно-языковыми коннотациями.

Прежде всего, целостность *исходна*. Целостность — ни в коем случае не целое, которое сложено из частей и распадается на части, о котором спорят, равно ли оно сумме своих частей или больше их. Целостность вообще не противопоставляется части. Целостность такова, что как будто замкнута на себя; но замкнута без того, чтобы иметь сдерживающие ее границы. Ее замкнутость — не та, что предполагает

отграниченность от другого, когда бы граница отделяла ее от чего-то иного в отношении нее. Исходный характер целостности не предполагает, что мы можем говорить о чем-то ином в отношении нее и вообще отделять ее от иного.

Поэтому граница целостности и оказывается замкнутостью целостности *на себя*. Целостность раскрывает себя через обращенность к себе. Ее ограниченность и есть ее само-раскрытие.

Целостность, иначе говоря, объясняет сама себя; при этом делает это целостностно. Ее объяснением служит ее целостное устройство — можно так сказать; пытаясь понять устроенность целостности, мы уясняем ее для себя. Уясняем шаг за шагом; но никакой шаг не может быть понят как отдельный, потому что уяснение любого из них предполагает связанность со всеми остальными. Все они как будто присутствуют в любом из них, поскольку никакой шаг нельзя сделать, не сделав и остальные. Вот почему целостность — не целое, состоящее из частей: всякая часть может быть представлена отдельно от прочих. Целостность — и не холистическое целое: эмерджентные свойства возникают, когда части собраны вместе, и составляющие такой системы все же могут мыслиться и изучаться отдельно, как изучаются части генома или компоненты живой клетки. Но не такова целостность: она не имеет частей, из которых была бы собрана.

Целостность — не единство, но это и не множественность. Категории единства и множественности в их *соподчинении* всегда организовывали мышление и определяли его стиль. Такие пары, как дедукция и индукция, эманация и эволюция, идеализм и материализм, реализм и номинализм и многие аналогичные организованы как попытка вывести множественность из прежде и *a priori* полагаемого единства или, напротив, взять за основу множественность и прийти к единству, отталкиваясь от нее. Эти противопоставленные друг другу стратегии смыслополагания кажутся непримиримыми, поскольку начинают свое движение с разных сторон и движутся в противоположных направлениях. Но пространство их движения — одно и то же (как у поездов, идущих по параллельным веткам во встречных направлениях), и определено оно как базовое, априорное представление о том, что единство и множественность должны быть полагаемы одно *после* другого и *на основе* другого, что они, иначе говоря, должны выводиться одно из другого.

Но это неверно относительно целостности. Целостность — нераздельность единства и множественности, где одно не может быть

после другого, но только — вместе и *за счет* другого. Это «за счет» и служит лучшим гарантом невозможности их линейного полагания (*рядоположения*), невозможности вывести одно *из* другого. Иначе говоря, целостность демонстрирует нам, что единство и множественность не могут быть источником одно для другого.

Противоположение-и-объединение как концептуализация целостности: пространственная интуиция

Мы уже встречались с целостностью, когда говорили о противоположении-и-объединении. Мы можем теперь вернуться к этому, закрепив сказанное и поставив это на почву достигнутого результата.

Возьмем пространство, ограниченное охватывающей его границей и помещенное целиком внутри этой границы и, далее, разделенное пополам. Такова шкатулка скупца с ее двумя отделениями. Эти два внутренних пространства сохраняют все свойства внешнего, охватывающего их пространства. Каждое из этих двух подпространств полностью отделено ото всего прочего и имеет охватывающую его внешнюю границу. Но с разделением общего пространства на два подпространства появляется нечто новое. Теперь два подпространства, если их сложить вместе и не обращать внимания на разделяющую их границу, превращаются в единое, «большое» пространство. Если отвлечься от внутренней границы, невозможно будет заметить разницы между, с одной стороны, двумя отделениями большого пространства, взятыми вкуче, и, с другой — самим этим большим пространством: это будет строго одно и то же. И вместе с тем каждое из подпространств (каждое из «малых» пространств) исключает другое, поскольку полностью заключено внутри собственных границ и не допускает в них ничего внешнего.

Такое понимание большого пространства, разделенного на два малых, и соотношения между ними обладает силой абсолютной очевидности для нас. Мы не можем сомневаться в правильности этого представления, причем правильности априорной, не зависящей ни от какого опыта и в этом смысле абсолютной. Эта очевидность, как говорилось выше, восходит к общей для всех людей интуиции охватывающих и замыкающих внутреннее пространство границ тела. Мы, правда, сделали очень существенный шаг, поскольку не только углубили эту интуицию, распространив ее на бестелесное пространство, но и развили ее путем внутреннего разделения полученного

чистого пространства. Но при этом мы ни в чем не отошли от интуитивного ощущения замыкающих и охватывающих границ, заключающих все ограничиваемое внутри себя и задающих неизбежную логику деления пространства.

Два подпространства большого пространства противоположны в том смысле, что полностью исключают друг друга. Мы видим, что идея совершенного исключения, вытеснения другого (другого подпространства) идет прежде ее категориального осмысления как абсолютного исключения противоположности. Я хочу сказать, что трактовка противоположности как полностью несовместимой, как совершенно исключающей, как заданной по принципу «или-или» находит свое объяснение и окончательное (интуитивное и несомненное) обоснование в этом ощущении пространства, разделенного внутри себя пополам, где подпространства ограничены так же, как ограничено единое, охватывающее их пространство.

Два подпространства дают нам множественность, тогда как одно большое пространство — единство. Категории единства и множественности не более чем концептуализируют это изначальное и укорененное в нашей базовой интуиции представление. То, как будут вести себя эти категории, какое отношение между ними будет установлено, определяется никак не прозорливостью философа, открывающего их, не неким «собственным» содержанием этих категорий (как будто бы они имели некое несводимое ни к чему другому, изначальное заданное «подлинное» содержание, которое можно было бы открыть и установить) и уж никак не свойствами объектов (единичных вещей), которые будут подводиться под эти категории или упорядочиваться с их помощью. Категории единства и множественности будут вести себя так, как то определено нашей изначальной интуицией, в данном случае — интуицией замкнутого пространства, на котором задано внутреннее исчерпывающее деление.

Это деление, к стати говоря, может быть сколь угодно дробным как горизонтально, так и вертикально. Мы можем делить исходное пространство не на два, а на три и более отделений; мы можем любое из подпространств брать за исходное и подвергать его дальнейшему внутреннему делению, сколь угодно глубокому. Родо-видовое древо задано во всех своих чертах этой интуицией (мы пока ничего не говорим о единичных вещах, «подпадающих» под это деление, но рассматриваем лишь деление само по себе).

Единство и множественность как большое пространство и подпространства, дробящие его сколь угодно глубоко в горизонтальном

и вертикальном отношении, даны нам в этой интуиции ограниченно-го пространства только вместе, только одно за счет другого, но никак не одно после другого. Не разделив пространство на подпространства, мы не можем знать, что это пространство едино. Оно цельно, это верно; но оно не едино и никак не целостно. Всего одна внутренняя черта, проведенная от одной точки охватывающей границы к любой другой ее точке, совершает волшебный поворот. Теперь мы можем знать, что исчерпывающее внутреннее деление пространства дает возможность складывать полученные подпространства и получать в целостности и сохранности изначальное, исходное для этого деления пространство. Теперь это большое пространство едино, потому что внутри себя множественно. Теперь оно объединяет противоположности, причем объединение их неотъемлемо от самого их полагания. Это — противоположение-и-объединение, целостность, в которой единство имеется благодаря собственной множественности, а множественность — благодаря своему единству.

Этот концептуальный разбор целостности легко соотнести с нашей шкатулкой. Ее два отделения — это два внутренних подпространства, сохраняющих принципиальные свойства идеального пространства и его внутренних отсеков в том отношении, которое нас интересует, а именно — в отношении сохранения свойств противоположения-и-объединения. Два подпространства шкатулки исчерпывают ее общее пространство, причем любое из подпространств может быть взято за исходное и подвергнуто дальнейшему делению, равно как исходное пространство всей шкатулки может быть поделено не на два, и на три, четыре и т.д. отделения. (Мы делим пополам лишь для удобства объяснения, получая минимальную множественность; ее дальнейшее арифметическое наращивание не дает ничего принципиально нового.) Мы можем сделать устройство шкатулки более изощренным, устроив в ней отделения для золотых, серебряных, бронзовых и никелевых монет (это горизонтальное деление ограничено только нашей реальной потребностью в упорядочивании монетной массы, но никак не свойствами исходного пространства), а каждое из этих отделений разбив на внутренние отсеки в зависимости от номинала попадающих в него монет. Шкатулка, усложненная таким образом, сохранит все свойства целостности, которую мы концептуализируем как противоположение-и-объединение.

Бессубъектность целостности и субъектность предикативного высказывания: разворачивание целостности

А что же монеты? Мы лишь готовим для них пространство — то вместилище, что готово принять их. Но сами они — нечто иное, совсем иное, нежели это пространство, и хотя их поведение будет управляться и определяться именно свойствами нашего упорядоченного пространства, они тем не менее служат чем-то совершенно иным, нежели оно.

Напомню, что мы отвечаем на первый вопрос — вопрос о том, почему единая интуиция объясняет и обосновывает три известных закона аристотелевской логики, которые вполне могут быть разъяты и рассмотрены в своем действии независимо друг от друга. Ответ на этот вопрос — в *бессубъектности* целостности и в (напротив) *принципиальной субъектности* предикативного высказывания, черпающего в этой целостности основание своей несомненной истинности.

В самом деле, целостность исключает какую-либо «выделенность», какую-либо «единичность» на тех (под)пространствах, что делают ее целостностью. Единое пространство и подпространства, составляющие его множественность, однородны, на них нельзя увидеть какое-либо отличие «одного» от «другого». «Одного» и «другого» попросту *нет* внутри этих пространств и подпространств — нет постольку, поскольку мы рассматриваем их как таковые. Шкатулка скупца *пуста* до тех пор, пока в нее не попала первая монета. Но попадает она туда *извне*, вообще говоря, неизвестно откуда; если угодно, монета *чужеродна* в отношении принимающего и располагающего ее пространства.

Падение монеты в шкатулку — событие, никак не определенное самой шкатулкой и ее свойствами. Но что ею определено, причем определено именно и только ею (но никак не монетой и вообще ничем иным), так это тот факт, что монета непременно попадет в одно из отделений шкатулки и что она попадет только в одно из них, но никогда не в другое (или другие — сколь бы сложным ни было горизонтальное и вертикальное устройство нашей шкатулки).

Эти две как будто совершенно разные стороны — событие *падения* и *пространство*, задающее его закономерности, стороны, как таковые между собой совершенно не связанные и не зависящие одна от другой, — сопряжены субъектностью монеты. «Монета падает»: здесь «монета» — субъект высказывания, получающая предикат,

выраженный глаголом. Событие падения *разворачивает* целостность, и наша монета падает не в пространство вообще, не в его целостность, а непременно и только в одно из его отделений. Любое из этих отделений теперь отделено от другого и от целого пространства вообще: целостность нарушена, поскольку разрушена невозможность и немыслимость чего-то одного отдельно от другого. Целостность получила части — свои подпространства; но она получила их только потому, что развернулась в событие падения (в мире вне нас) и в развернутое субъект-предикатное высказывание (в нашей речи).

«Монета падает в отделение либо для золотых, либо для не золотых». Это высказывание верно всегда; но в нем мы уже не имеем той целостности, о которой говорили раньше. Целостность развернута в дискурсивное высказывание; однако истинность этого высказывания гарантирована именно целостностью — которой в нем самом уже нет, которая исчезла вместе с появлением субъекта («монета»), но которая продолжает обеспечивать его несомненную правильность.

Целостность и три закона логики

Три закона аристотелевской логики описывают событие падения монеты в шкатулку, определенное целостностью ее пространства. Целостностью, которая теперь уже, в развернутом виде, разрушена; эти законы могут рассматриваться и применяться отдельно один от другого, поскольку они указывают на различные аспекты этого события. Закон тождества сообщает нам главное, то, что делает возможным само событие и разворачивание целостности в дискурсивное высказывание: субъектность. «А есть А» — эта формула взрывает целостность, врывается в нее и заставляет ее развернуться. Монета, задавшая субъектность на целостности, определяет (именно в силу своей субъектности), что она — как субъект — может оказаться лишь в одном из двух отделений шкатулки и что она непременно окажется в одном из них. Оба смысла закона исключенного третьего «А есть либо В, либо не-В», отрицательный и положительный, верны и неразъемны здесь в том смысле, что один не может быть верен без другого. Если под «А» мы понимаем монету, под «В» — тот факт, что она оказалась в отделении для золотых монет, а под «не-В» — тот, что она упала в отделение для не золотых, тогда сразу и непременно верно, что монета упадет в одно из отделений (она не может не оказаться в одном из них) и только в одно (упав в одно, она не упадет в другое). Наконец, верен и закон противоречия «В не есть не-В»:

если монета упала в одно отделение шкатулки, значит, неверно, что она упала в другое; оказавшись в отделении для золотых монет, она не может быть обнаружена в отделении для не золотых.

Три закона аристотелевской логики как будто обходят с разных сторон одно и то же событие, определенное целостностью пространства и субъектностью монеты, разворачивающей эту целостность в событие. Как в известной притче, они осматривают и ощупывают это *одно* событие с разных сторон; но, в отличие от ее героев, мы заранее знаем, что событие — одно и что эти разные впечатления получены от чего-то неразъемного, как в событии падения монеты в шкатулку неразъемны ее субъектность и целостность пространства, развернутая благодаря этой субъектности.

Мы получили ответ на первый из двух вопросов. Три закона традиционной логики разворачивают описание единого события, находя свое обоснование в единой интуиции целостности, концептуализируемой в данном случае как внутренне члененное, ограниченное замыкающими границами пространство; это разворачивание возможно благодаря сопряжению субъектности и данной интуиции.

Как переделать шкатулку скупца

Перейдем теперь к ответу на второй вопрос: почему мы можем приложить эти законы логики к описанию событий совсем другого типа, вроде обнаружения цвета не-белого снега или установления характера любви, — событий, которые не копируют схематику физического действия падения монет в отделения шкатулки, а значит, и не обладают наглядностью и доказательностью этого действия?

Монета падает в отделение для золотых монет; что это значит? Это может означать, что монета *уже* золотая, что скупец точно знает это, а потому придирчиво следит за тем, чтобы она попала именно и только в соответствующее отделение шкатулки. Он может это знать, поскольку неоднократно держал ее в руках и имел возможность многими способами убедиться в ее золотом достоинстве. Он может знать это потому, что, прежде чем вернуть в шкатулку, взял ее именно из отделения, где лежат золотые монеты, а потому, доверяя правильности устройства шкатулки и распределения монет в ней, он уверен, что монета золотая и что она должна попасть на свое прежнее место.

Нам, однако, ничто не мешает предположить, отвлекшись на минуту от нашего скупца с его сокровищем, что монета нейтральна в отношении своего качества в момент падения в шкатулку и получает его

только *после* того, как окажется в том или ином отделении шкатулки. Мы тогда переворачиваем ситуацию: не потому монета попадает в то или иное отделение шкатулки, что она золотая или не золотая, а, напротив, она становится золотой или не золотой только потому, что попала в соответствующее отделение шкатулки.

Физический аналог такой интерпретации нетрудно вообразить. Пусть у нас в руках неокрашенные кружочки бумаги, и пусть в отделении нашей шкатулки будет налита краска, в одно золотая, а в другое — не золотая (это может быть смесь всех красок; или, при желании, мы можем усложнить горизонтальное разбиение шкатулки, чтобы оно соответствовала физической реальности, устроив там отделения для серебряной, бронзовой и никелевой красок). Теперь наш кружок бумаги превращается в золотую монету только после того, как побывал в одном из отделений шкатулки, а в не золотую (или, если угодно, серебряную, бронзовую, никелевую) — после того, как мы окунули его в другое ее отделение. Качество нашей бумажной монеты зависит теперь от того, в каком именно отделении шкатулки она очутилась; она *была никакой* до того, как это произошло.

Бумажная ли в руках у нас монета или металлическая, имеет принципиальное значение для нашего скряги, но для нас и то и другое обладает несомненной убедительностью факта, реального физического события, которое происходит у нас на глазах и в котором мы не можем сомневаться. И то и другое описывается одними и теми же тремя законами аристотелевской логики, которые в обоих случаях черпают свою несомненность в нашей интуиции целостности. Однако второе толкование (бумажная монета) позволяет нам сделать принципиальный шаг вперед. Ведь если в первом случае отделения шкатулки пусты, они — чистое вместилище, само по себе нейтральное, то теперь нейтрален субъект (бумажная монета), тогда как отделения не пусты, но заполнены качествами. Пусть в нашем примере эти качества — краска, обладающая несомненной физической достоверностью для наших органов чувств. Однако схема мышления, законы логики и их интуитивное обоснование никак не изменятся, если вместо краски в этих отделениях окажется (уже только в нашей голове) белизна и не-белизна для снега; платонический и неплатонический характер любви.

Так мы получаем ответ на второй вопрос. Мышление, выстроенное по схематике шкатулки скупца, может быть распространено на другие предметы, которые физически в такую шкатулку или не укладываются, или в принципе не могут быть уложены. Условием очевидности служит

не привязка к убеждающему физическому примеру-событию (падение монеты в шкатулку), а обязательная (пусть и неявная) отсылка к интуиции замкнутого, ограниченного внешними опоясывающими границами и внутренне члененного пространства. Шаг от первой ко второй интерпретации шкатулки скупца, от металлической к бумажной монете был именно шагом к тому, чтобы облегчить применение интуиции такого пространства к случаям, где мы имеем дело не с физическими носителями качеств, а с такими предметами, которые не могут быть представлены по аналогии с единичным объектом-монетой и не могут быть уложены в шкатулку как объекты (например, любовь). Но это и не обязательно: важно лишь, чтобы качества, которые мы приписываем этим предметам — их носителям, вели себя так же, как краска в отделениях шкатулки, полностью заполняющая емкости и не переливающаяся через разделяющие их границы. Если эти качества ведут себя именно так, они становятся предикатами, подчиняющимися трем законам традиционной логики, и могут быть описаны с их помощью.

Смысл субстанциальности

Возвращение к этой интуиции целостности, реализованной как внутренне члененное ограниченное пространство, — вот в чем смысл категорий «субстанция», «субстанциальность» и связи «есть». Сами по себе эти категории плохо поддаются разъяснению, нам не так-то просто понять, в чем же их *собственный* смысл. Но дело просто в том, что весь их смысл — в этой интуиции, обосновывающей любые мыслительные ходы, в которых фигурирует носитель качеств.

Субстанциальный взгляд на мир — это взгляд, обоснованный в конечном счете описанным вариантом реализации целостности, взгляд, который стремится привязать многообразие качеств к их носителям, всегда помещая качества в шкатулку скупца и бережно распределяя их по ее отсекам. Связка «есть» указывает на то, что так понятые и распределенные качества приписаны их единичному носителю. Понять мир субстанциально значит увидеть его как сумму качеств, разложенных по шкатулкам и привязанных к своим носителям. Интересно, что качество само по себе не может *быть*: никто не видел белизну, красоту, скупость и т.д. сами по себе; *быть* может субстанция (это она *есть*), — но все, что мы говорим о ней, определено исключительно тем, как разложены качества по шкатулке скупца. Наше знание о принципе этой «раскладки» — изначальное, оно носит интуитивный характер и не подлежит сомнению. Именно поэтому верны три

закона традиционной логики; именно поэтому мой собеседник знает, что верно следование (3), и всегда произведет его, осознанно или (скорее всего) неосознанно.

Наш скупец таскает монеты из шкатулки не для того, чтобы убедиться, что законы логики верны и что всякий раз, вынимая монету наугад, он выудит либо золотую, либо не золотую. Он, наверное, и не слышал о таких законах; он вынимает свое сокровище только для того, чтобы полюбоваться его блеском, услышать дорогой его сердцу звон драгоценных кружочков, увесисто шлепающихся в кучу своих собратьев. Скупец *разглядывает* монеты и *прислушивается* к их звону. Что может сказать нам об этих фактах субстанциальный взгляд, основание и закономерности которого мы очертили?

Он сообщит нам, что «скупец» — это субъект-субстанция, единичный носитель качеств, который мы берем как таковой: «А есть А». Он сообщит нам, далее, что этот субстанциально понятый субъект обладает предикатом; этот предикат — «разглядывающий» (возьмем для простоты только первый из двух). Значит, мы можем строить высказывание по формуле «S есть P», говоря, что «скупец есть (не) разглядывающий», где отрицание может стоять, а может не стоять, в зависимости от того, что имеет место на самом деле, то есть любитесь ли скупец своим сокровищем или занят чем-то другим, добывая новые монеты. Значит, мы точно знаем, что скупец или разглядывает, или не разглядывает свои монеты: третьего не дано («А есть В либо не-В», в позитивной трактовке закона: один из противоположных предикатов непременно должен быть приписан субъекту); знаем также, что он не может одновременно разглядывать и не разглядывать свои монеты («А есть В либо не-В», в негативной трактовке этого закона: только один из противоположных предикатов может быть приписан субъекту, но не оба сразу). Наконец, мы знаем, что, если он разглядывает свои монеты, значит, он не занят ничем другим («В не есть не-В», приписанный предикат исключает противоположный себе).

«Разглядывание» и «не-разглядывание» мы поместили в воображаемую шкатулку с двумя отделениями, куда наш субъект — носитель качеств попадает так же, как монета в одно из отделений шкатулки, и эта интуиция обосновывает для нас правильность всего, что было сказано о скупце, (не)разглядывающем свои монеты. Горизонт нашего рассуждения задан пространством данной шкатулки, вмещающей два противоположных качества (по Аристотелю — две акциденции, «разглядывать» и «не разглядывать», относящиеся к категории «действовать»). Мы не можем сказать ничего, что выходит за пределы

данного горизонта, что превышает смысл, заполняющий отделения нашей шкатулки; и субъект нашего высказывания, «скупец», пуст и чист, как пусты бумажные кружочки до того, как их окунули в краску и превратили в монеты: все свое содержание субъект черпает в предикате, окунаясь в одно из отделений нашей универсальной шкатулки предикации и окрашиваясь в тот или иной цвет.

Может ли шкатулка быть устроена иначе? Может ли целостность, обосновывающая нашу уверенность в трех законах традиционной логики, развернуться в предикативное высказывание иначе?

Вернемся к нашему событию: скупец разглядывает монету, — и *воздержимся* от трактовки его в субстанциальном ключе. «Воздержимся» — это значит: не будем устраивать шкатулку с двумя отделениями для действий «разглядывать» и «не разглядывать» и не будем помещать туда нашего скупца, превращенного в субъект предикативного высказывания. Заметим, что именно в этом смысл *воздержания от субстанциальной трактовки события*: не в том, чтобы отрицать субстанциальность скупца, а в том, чтобы не задавать границы универсума высказываний как внутренне расчерченное, ограниченное внешними охватывающими границами пространство (наша «шкатулка»).

Смысл субстанциальности — именно в этом: в том, что субъект должен «нырнуть» в одно из таких отделений, — а вовсе не в том, что то, о чем говорится «субстанция», представляет собой нечто устойчивое, самостоятельное, обладающее собственной сущностью. Все это может быть верно, но это приходит задним числом, после того, как мы устроили нашу предикационную шкатулку и можем теперь оперировать качествами, которые приписываем субъекту: любое описание субстанции, хотя бы приписывание субстанциальных форм, нуждается в механизме предикации, устроенном именно так, как я его описал, но не наоборот (устройство этого механизма не нуждается в развернутом представлении о субстанциальных формах и т.п.). Что скупец — это некий полнокровный молодец или, наоборот, иссохший старец, но в любом случае — осязаемый человек во плоти, не подлежит сомнению: именно такой человек, полноценный и осязаемый, участвует в событии разглядывания монеты. Но этот человек, вовлеченный в событие, — вовсе не субстанция и вовсе не субъект; он станет субстанциально понятным субъектом предикации только после того, как мы устроим нашу предикационную шкатулку и низведем его до статуса пустого кружочка бумаги, окунаемого в одно из ее отделений. Следовательно, воздержаться от субстанциальной трактовки нашего события разглядывания монеты значит воздержаться от того,

чтобы осмыслить его через интуицию пространственно-устроенной шкатулки, которая заполнена качествами и в которую будет попадать, по описанной логике, превращенный в субъекта предикационного высказывания участник этого события.

Событие и высказывание

Скупец разглядывает монету: в этом событии участвуют двое, скупец и монета. Правда, что в нашем предложении, описывающем этого событие, подлежащее — «скупец»: это наводит на мысль, что он более важен, чем «монета», служащая всего лишь дополнением. Грамматическая форма дополнения как будто выражает что-то *дополнительное*, а значит, неосновное, несущественное. «Скупец разглядывает» — вот минимальная, нередуцируемая форма предложения: подлежащее и сказуемое, без которых предложение просто не может состояться. Они необходимы для того, чтобы высказывание было высказыванием (т.е. единицей речи) и чтобы оно, далее, могло получить значение «истина» или «ложь», соответствуя или не соответствуя действительности, миру вне нашей речи. Если «скупец разглядывает», то он может разглядывать монету, шкатулку, стол, на котором она стоит, собственную руку или даже очки на кончике своего носа: все это, от монеты до носа скупца — дополнения к основной структуре предложения.

Если мы мыслим так и так воспринимаем нашу речь, нам совсем нетрудно превратить высказывание «скупец разглядывает» в «скупец есть разглядывающий», иначе говоря, совсем не трудно дать субстанциальное толкование нашему событию разглядывания монеты. Этот ход представляется настолько естественным и необходимым, что мы привыкли совершать его чуть ли не автоматически. И все же попробуем от него воздержаться. Вернемся к самому событию разглядывания монеты, чтобы посмотреть, нет ли другой возможности придать ему смысл, нежели рассмотренное нами субстанциальное толкование.

Осмысление и целостность

Придать смысл значит возвести к целостности. Целостность обосновывает и возможность разворачивания субъект-предикатных высказываний, и формальную логику, управляющую ими, и возможность сличить любое высказывание с миром, приписав ему истинность

либо ложность. Значит, наш вопрос о том, можно ли ситуацию разглядывания монеты осмыслить иначе, нежели субстанциально, означает следующее: можно ли эту ситуацию возвести к целостности как-то иначе, а значит, обосновать иной тип разворачивания субъект-предикатных высказываний, иную формальную логику, управляющую ими, и возможность иным образом сличить каждое из них с миром, приписав ему истинность либо ложность?

Процессуальное устройство целостности

Скупец разглядывает монету. В этом событии монета ничуть не менее важна, чем разглядывающий ее скупец. Ведь если бы монеты не было, скупцу нечего было бы разглядывать и событие бы не состоялось. И все же в построении нашего предложения «скупец разглядывает монету» мы отдаем предпочтение скупцу: ему выделено место подлежащего, это он — субъект высказывания. Конечно, мы можем осмыслить это высказывание, субстанциализировав его субъект, и тогда мы скажем: «Скупец есть разглядывающий монету». Но ведь субъект — совсем не обязательно субстанция, и он совсем не обязательно должен мыслиться как субстанция. Субъектность и субстанциальность совпадают не по существу, а лишь в конкретном случае осмысления нашего высказывания.

Скупцу отдано место субъекта предложения только потому, что он — действующий. Это от него проистекает действие разглядывания монеты, и даже если без монеты разглядывание бы не состоялось, все равно действие инициировано им, а не ею. Действие проистекает от скупца, и субъектность последнего фиксирует именно это.

Так мы открываем другой путь осмысления нашего события. Мы отправляемся от возможности понять субъекта не как субстанцию, а как действующего. На этом пути нам придется отказаться от всех очевидностей, которые содержала шкатулка скупца, чтобы открыть для себя новые; нам придется начать заново.

Действующий не был бы действующим, если бы не его связь с претерпевающим. Действующее и претерпевающее — пара противоположностей; но эта пара выстроена не по принципу «или-или»: эти противоположности не исключают одна другую, а, напротив, друг друга предполагают. Их не может быть одной без другой: уберем действующего — исчезнет претерпевающее; устраним претерпевающее — будет устранен и действующий.

Скупец и монета — некие предметы, данные нам в наших ощущениях: их можно увидеть, услышать, дотронуться до них. Но не эта их предметность и не наделенность качествами важны для нас сейчас. Нам важно другое: их *вовлеченность в процесс*, который связывает их воедино. Процесс разглядывания — вот что соединяет скупца и монету, и при всей их противоположности делает из них нечто неразъемное — такое, что не может быть разъято, не разрушившись.

Это — также целостность, но целостность, устроенная целиком иначе, чем в первом случае. Здесь мы также имеем противоположение-и-объединение: две противоположности соединены третьим, объединяющим их, и здесь, как и в первом случае, мы объясняем смысл каждого из этих трех (двух противоположностей и их единства), отсылая к двум другим, через два других, и никак не иначе. Здесь также каждое предполагает все остальные, они даны как будто сразу, целиком, и не могут быть изменены ни в одной детали, чтобы при этом не разрушилось все. Но эта целостность устроена — целиком иначе, нежели в первом случае.

Процессуальное понимание границы

Функция границы — скрепить противоположности, удержать их от распада; эту функцию выполняет процесс. Но процесс не включает в себя действующего и претерпевающего, не охватывает их единой опоясывающей линией. Интуиция замкнутого пространства, полностью охваченного внешней, *охраняемой* от проникновения границей, не помогает здесь, потому что не объясняет этот вариант целостности.

Интуиция сцепленности и неразрывности — вот что приходит на помощь: одно связано с другим через третье, инициатор связан с претерпевающим через процесс, соединивший их. Именно эта сцепленность должна быть поддерживаема и охраняема — а не внешняя граница. Собственно, никакой внешней границы тут и нет, и интуиция пространства, сыгравшая такую роль в схематизации и концептуализации субстанциальной трактовки целостности и построенной на ней предикации, не годится здесь вовсе.

В случае субстанциально-ориентированной предикации субъект высказывания получает свою определенность благодаря тому, что оказывается в ограниченном со всех сторон «отсеке» и приобретает ту содержательность, которая ассоциирована с этим отсеком пространства; так кружок бумаги становится золотым или серебряным, смотря

по тому, в какой отсек емкости с краской он попадает. Однако субъект-действователь получает свою определенность совсем по-другому. Он ограничен не тем замкнутым пространством, в которое попал; он *ограничен своей связью с претерпевающим*. Именно это придает ему содержательность: субъект процессуально-ориентированной предикации получает свою содержательность благодаря этой связанности; а эта связанность и есть процесс.

Процессуальность и связка

Другое устройство предикации, другая базовая интуиция, к которой она возводится, концептуализируются и как другая связка. Как мы видели, смысл связки «есть» — в возведении к целостности как ограниченному, внутренне члененному пространству, где субъект получает определенность благодаря неизбежному и однозначному попаданию в один из его отсеков. Получив эту определенность, он «есть» такой-то; это «есть» возводит его в вечность, делает пребывающим: субъект оказывается субстанцией.

В этом смысле нет различия между аналитическими и синтетическими высказываниями, между субстанциальными и акцидентальными атрибутами: предикация везде совершается по одной и той же логике, и разница лишь в границах временных интервалов, для которых эти высказывания верны. Представлять, будто аналитическое высказывание «раскрывает» субъект и показывает содержание, которое «уже мыслилось» в его понятии, значит ставить все с ног на голову. Субъект любого высказывания столь же пуст и неопределенен, как пуст и неопределенен бумажный кружок до того, как его окунули в металлическую краску: «золотистость» вовсе не мыслится *a priori* в понятии «монета», она приобретается благодаря предикации.

Точно так же *совершенно пустой* субстанциальный субъект может окунаться в емкости с «круглостью», «бумажностью» и т.п., приобретая эти качества. И так далее: платоновская причастность идее выражает не более чем полноценную окрашенность субъекта предикации той содержательностью, что он находит всякий раз в той или иной емкости с качествами. Наша способность мыслить субстанциально и описывать мир высказываниями типа «S есть P» зависит исключительно от того, насколько удачно мы можем уложить все качества мира в емкости, устроенные по типу шкатулки скупца. Все мы, мыслящие субстанциально, — скупцы, разлиновавшие пространство и поместившие в него все качества мира.

Какова же связка, предполагаемая процессуально-ориентированной предикацией? — А с другой стороны, есть ли разница, как мы ее назовем? Связка «есть» становится собой вовсе не потому, что она названа так и что это ее русское название легко находит эквиваленты во многих языках, во всяком случае, европейских; и «бытие» становится высшей категорией европейского философского мышления вовсе не потому, что названо так. И связка, и категория имеют столь фундаментальное значение потому, что отправляют нас к базовой интуиции, на которой строится здесь смыслополагание, — к интуиции очерченного пространства. Если процессуально-ориентированная предикация построена на совсем другой интуиции, то естественно, что она предполагает и другую связку. Однако понять, какова эта связка и как осуществляется связывание субъекта и предиката¹, мы можем, рассмотрев, что именно играет роль базовой интуиции целостности здесь, в процессуально-ориентированном смыслополагании. Мы сможем тогда осмыслить (возвести к целостности) то название для связки, которое обнаружим здесь.

Сцепленность

Представим, что человек, идущий рядом со мной, оступился и может упасть. Я инстинктивно пытаюсь удержать его от падения, схватив рукой. И вот, мне попадается в ответ его рука: две руки сцеплены, они отчаянно цепляются друг за друга, чтобы удержать свою связанность.

Моя рука принадлежит мне, а та, с которой моя рука сцеплена — другому человеку. И меня, и другого человека, и наши руки, и любые другие части тела можно рассматривать как субстанции. Но сколько бы мы ни рассматривали их как *таковые*, как субстанции, помещая в контекст шкатулки скупца, мы ни за что не разглядим в них главного — того, что интересует нас сейчас, что удерживает моего визави от неминуемого катастрофического падения; мы не разглядим *сцепленности*.

Зафиксируем наше внимание на ней. Теперь нам безразлично, что представляют собой руки как *таковые*; для нас важно то, что они *сцеплены*. Для нас, собственно, важна сцепленность, а не они сами;

¹ См. подробно об этом: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 123–166.

или мы можем сказать так: они важны лишь постольку и лишь потому, что смогли сцепиться друг с другом.

Сцепленность двух рук требует усилия с обеих сторон: и со стороны того, кто удерживает своего партнера, и со стороны удерживаемого. Эта сцепленность, иначе говоря, взаимна; она — как будто обоюдное движение. Здесь важно *приложение усилия*, а не обретение качества; здесь важно, что субъект — действитель, а не то, что он попал в то или иное отделение шкатулки.

Усилие действителя, которое поддерживает сцепленность и не позволяет ей распасться, должно прикладываться *всегда*. Это «всегда» выводит нас в область не подверженного временным изменениям, в область того, что закономерно и постоянно, — но выводит совсем иначе, чем это делала шкатулка скупца. Сцепленность связывает действителя и претерпевающего, инициатора и ответную сторону. Сцепленность не «есть»; сцепленность *завязана и поддерживаема*. Это завязывание и поддержание, за которые отвечает сторона действителя, но также и сторона воспринимающего действие, и делает сцепленность возможной. Сцепленность — не субстанция; сцепленность — это связанность, или, еще точнее, *связывание*.

Такое *связывание* и есть действие действителя в своей самой чистой форме. Любое действие, каким бы оно ни было, т.е. независимо от его конкретной содержательности, представляет собой связывание воедино действителя и претерпевающее. Так, писание связывает пишущего и записываемое, чтение связывает читающего и прочитываемое, и т.д. Всякое такое действие — собственное усилие действителя, и связанность двух противоположностей воедино имеется только потому и лишь постольку, поскольку это усилие действителя прикладывается. Это усилие действителя *утверждает действие*, которое придает определенность и действителю, и претерпевающему.

Целостность и процессуальная предикация

Когда монета падает в одно из отделений шкатулки, она не может не падать и в саму шкатулку. Попадая в одно из двух противопоставленных отделений, монета попадает и в то, что их объединяет. Наша интуиция замкнутого расчерченного пространства безошибочно убеждает нас в том, что иначе просто не может быть. Мы уверены поэтому, что невозможно обладать видовым признаком, не обладая родовым: такое попросту абсурдно. Если «живое» — родовой

признак, а «разумное» — видовой, то не может быть разумного неживого существа. Все, что *есть* разумное, тем самым *есть* и живое; все, что есть «белое», тем самым есть и «цветное», а значит, быть «не-белым» означает с неизбежностью обладать цветом, иным, чем белый.

Целостность сцепленности — не меньше целостность, нежели целостность замкнутого пространства. Сцепленность — это тоже противоположение-и-объединение, но устроена эта целостность иначе. *То же* самое, что мы открывали в устройстве шкатулки, мы откроем и в устройстве сцепленности, — но откроем это выполненным *иначе*, целиком иначе.

Отношение между двумя разными «исполнениями» целостности — это не отношение между вариантами чего-то инвариантного: здесь нет реализованного, осуществленного инварианта, т.е. того, для чего шкатулка и сцепленность служили бы вариантами. Это отношение — совсем другое, и нам надо научиться мыслить его; точнее, нам надо научиться мыслить так, чтобы это отношение вошло в пространство нашего мышления. Мы должны научиться мыслить *не* в схематике единичного и общего, варианта и инварианта: такая схематика — не более, чем слепок со шкатулки скупца, принимающей единичные монеты в общие для них отделения.

Но что значит научиться мыслить иначе? Это значит научиться видеть осмысленность простейшего субъект-предикатного высказывания как возведение к тому типу целостности, который предполагается в каждом конкретном случае. Смысл такого высказывания не может быть сложен из того, что принято называть лексическими значениями слов, даже если добавить к ним грамматические значения, предполагаемые синтаксисом фразы. Смысл высказывания раскрывается в отнесении к целостности, и только поэтому фраза «снег сегодня — не белый» может быть осмысленной и будет значить для меня, как и для моего собеседника, то, что предполагается следованием (3).

В своем простейшем виде субъект-предикатное высказывание — это субъект, предикат и связка, обеспечивающая предикацию. Предикация, взятая вообще — это соотнесение субъекта с тем или иным видом целостности; связка поэтому — указание на такое соотнесение. В случае субстанциально-ориентированной предикации такое отнесение субъекта к целостности — это его попадание в то или иное отделение замкнутого разграниченного пространства. В случае процессуально-ориентированной предикации это — его помещение на одном или другом конце сцепленности, включение в связанность в позиции

инициатора или восприемника действия²; либо — постановка его в ту позицию, которую занимает сама сцепленность³.

Сцепленность имеется только потому, что всегда есть две ее стороны и их связанность, а значит, есть и определенные отношения между этими двумя противоположными сторонами и тем, что их объединяет. Точно *так же* (но при этом целиком *иначе*) невозможно попасть в одно из отделений шкатулки, не упустив при этом возможность попасть в другое (или другие). Отношение к противоположности

² В простейшем виде это — вещи, которые мы можем потрогать или иначе воспринять органами чувств, например, рука,двигающая тростниковое перо — действитель, а появляющиеся письменные знаки — претерпевающее. Скупец и монета (скупец — разглядывающий, монета — разглядываемое) служат наглядным примером того, как на месте действующего и претерпевающего оказываются вещи, которые можно понять как субстанции; арабские авторы называют их *zawāt* (самости) или *djawāḥir* (субстанции). Вместе с тем таким простым случаем дело не ограничивается, поскольку Бог, действитель *per se*, никак не может быть воспринят чувствами. Далее, на месте и действующего, и претерпевающего может оказаться то, что ни в каком смысле нельзя понять как «самость» или «субстанцию», например, намерение и действие (см. ниже о понимании поступка в исламской этике). Иначе говоря, в данном случае важна именно вовлеченность в процесс, тогда как субстанциальность или несубстанциальность сторон процесса, вообще говоря, роли не играет.

³ В отличие от действующего и претерпевающего, действие, устойчиво связывающее их, т.е. процесс, ни в каком смысле не может быть понято субстанциально: его невозможно воспринять органами чувств, оно не занимает место в пространстве и не обладает никакими признаками субстанций или тел.

Вообще говоря, этим процесс как понятие мало отличается от субстанции в строгом смысле этого слова, потому что субстанцию *как таковую* никто никогда не воспринимал чувствами и не держал в руках. Субстанция, как и процесс, — принципы организации смыслового пространства, принципы смыслополагающей деятельности, которую мы называем сознанием, но не что-то, что может быть воспринято чувственно. Другое дело, что субстанция в этом, строгом смысле слова угадывается в телесности (хотя не сводится к ней: бывают бестелесные субстанции), и это дает основание для смешения двух пониманий субстанции. Но процесс ни в каком смысле не может иметь телесного, чувственно воспринимаемого обличия. Поэтому арабские авторы обычно отделяют его от «самостей», или «субстанций», и говорят о нем как о *фи'л* («действие») или о *ма'нан* («смысл»: здесь имеется в виду общее значение этого термина, синонимичное действию, т.е. чему-то, не воспринимаемому чувствами, а не конкретное значение, какое этот термин имеет в филологии).

Ниже мы увидим, что первая реализация процессуальной предикации, т.е. постановка субъекта на место действующего или претерпевающего, описывается вторым законом процессуальной логики, тогда как для второй ее реализации, т.е. постановки субъекта на место процесса, имеет значение третий закон этой логики.

и к объединяющему их целому непременно выстраивается в обоих случаях — но выстраивается по-разному во всем, на каждом шаге. Эти два способа возведения к целостности движутся как будто вдоль одной линии — но совершенно по-разному. Оба способа возведения к целостности раскрывают противоположение-и-объединение — но раскрывают его на основании разных интуиций. Целостность, раскрытая иначе, на основе другой интуиции, предполагает и другую логику.

Процессуальная логика: базовая интуиция

Эта логика — назовем ее логикой процессуальности — относится к логике субстанциальности, три закона которой в их взаимосвязанности мы увидели как описание ситуации шкатулки скупца (ситуации замкнутого расчерченного пространства), не как частный случай, не как некое ее расширение и тем более не как отрицание. Эти привычные способы выстраивания отношений между теоретическими системами не сработают тут, где мы имеем дело с разными реализациями целостности и разными базовыми интуициями. Логика процессуальности относится к логике субстанциальности как *то же иначе*: как целиком иначе выполненная реализация того же.

Первый закон логики Аристотеля обычно формулируют так: «А есть А». Его можно трактовать как неизменность (субстанциальную устойчивость) субъекта предикации, как одинаковость и неизменность предмета рассуждения на протяжении рассуждения. Но его можно трактовать и как неизменность, замкнутость и фиксированность охватываемыми границами того пространства, которое и будет пространством предикации; иначе говоря, как фиксированность, неизменность тех отделений шкатулки, в одно из которых неизбежно угодит брошенная в нее монета. Неизменность и фиксированность имеют разный смысл для субъекта и предиката: в первом случае это — субстанциальность, во втором — возведение к интуиции целостности, предполагающей фиксированность ограниченного пространства.

В процессуальной логике интуиция целостности как сцепленности помещает субъекта, взятого как «самость»⁴, на одно из двух противопоставленных мест, на место действующего либо место претерпевающего⁵. Описываемая нами вещь, субъект высказывания, является

⁴ См. об этом прим. 2.

⁵ Или на третьем месте — место процесса; об этом было сказано выше.

действующей или претерпевающей только потому, что *сцеплена* со своей противоположностью. Эта сцепленность — не прямая; она осуществляется через третий элемент — процесс, т.е. то, что соединяет действующее и претерпевающее.

Бросаемая скупцом монета попадает в одно из двух отделений шкатулки; субъект субстанциально-ориентированного предикационного высказывания («снег») получает один из двух противоположных атрибутов («белый» или «не-белый»). Субъект процессуально-ориентированного высказывания также получает один из двух противоположных атрибутов, становясь действующим или претерпевающим⁶. Но монета, попавшая в одно из отделений шкатулки, отделена границей — для нее непроницаемой — от другого отделения; «снег», оказавшийся «белым», не есть «не-белый». Эти «есть» и «не-есть», эти связки и характер отрицания открывают, как мы говорили, суть интуиции замкнутого, ограниченного опоясывающей границей пространства. В отличие от этого, действитель должен быть связан со своей противоположностью — претерпевающим. Наличие действителя требует наличия претерпевающего, утверждает его. Ни одна из противоположностей здесь, в процессуальной логике, не может быть замкнута в собственных границах: интуиция сцепленности требует перехода к другому. Такой переход не может пониматься субстанциально: субстанции действующего и претерпевающего остаются разделенными. Переход осуществляется процессуально: через то действие, которое связывает действующее с претерпевающим и, взятое как устойчивая, неизменная связь, может быть названо процессом.

Такой процесс (концептуализация нашей интуиции *сцепленности*) связывает действующего с претерпевающим, сам не будучи ни тем, ни другим. В отличие от субстанциальной логики, для которой верны родовидовые отношения, здесь общее (процесс) объединяет подчиненные ему противоположности (действующее и претерпевающее), не охватывая их опоясывающей границей, которая бы задавала их общее пространство (вспомним: попадая в одно из отделений шкатулки, монета не может не попасть в шкатулку в целом). Однако процесс служит границей (так же и род задает общие границы для всех своих подвидов) — но границей другого типа, границей, интуиция которой

⁶ Арабская грамматика предоставляет здесь мышлению удобные языковые формы имени действителя (*'исм фā'ил*) и имени претерпевающего (*'исм маф'ул*).

задана как интуиция сцепленности. Это — граница, *стягивающая* противоположности и служащая их *связанностью* — но не включающая их внутрь себя (в том смысле «внутри», в каком пространство включает «внутри» себя свои подпространства, или множество — свои подмножества). Стягивание противоположностей ограничивает их: сцепленные руки зафиксированы, *утверждены* в своей неподвижности. Когда руки сцеплены, нам, собственно, становятся безразличны они «сами по себе»: нам важна их стянутость и стягиваемость, тот факт, что они участвуют в процессе стягивания (сцепления). Здесь имеет значение не их субстанциальная идентичность, а их вовлеченность в процесс и их роль в нем.

В сцепленности нет ничего субстанциального. Попытавшись рассмотреть ее как субстанцию, мы не найдем в ней ничего, кроме двух рук. Но две руки — не сцепленность; даже не в том смысле «не сцепленность», что «еще не сцепленность», но в том, что наличие сцепленности не исключает наличия двух рук (наоборот, предполагает и требует их), тогда как сами по себе две руки попросту *не могут* образовать сцепленность. Сцепленность как связанность — нечто другое, совсем другое, нежели субстанциально понятые руки сами по себе.

Граница как связывание

Итак, сцепление как процесс помещает наше рассмотрение в сферу процессуальности, когда мы получаем возможность видеть то, чего не видно в ракурсе субстанциальности. Мы видим здесь связывание как объединение и одновременно — как задание общей границы связываемого (*так же* род задает общее пространство всех подвидов — но задает его *иначе*).

Используем тексты, которые публикуются в этой книге, чтобы указать в них примеры подобного понимания границы: я предполагаю, что читатель обратится к ним, поскольку нет смысла повторять здесь то, что сказано ниже. Такой границей оказываются «Перешеек» и «Облако», располагающиеся *между* тем, что они ограничивают (а не охватывающие ограничиваемое со всех сторон, как охватывает его пространственная линия) и служащие областью *связывания* этих двух сторон, стягивания их воедино, как сцепленность двух рук стягивает и удерживает их. Рассуждения Ибн ‘Араби об этих концептах (см. «Тезисы», Тезис 7 и комментарии к нему) просто непонятны, если не принять во внимание *процессуальную логику*, лежащую в их основании. Один и тот же концепт, «Облако», оказывается парадоксальным,

смущающим, непонятным вплоть до абсурдности — и ясным, логичным, стройным и рациональным при применении соответственно субстанциальной и процессуальной логик его раскрытия. Читатель увидит это, обратившись к комментарию 44 к «Тезисам».

Процессуальная логика как формальный инструмент

И дело, конечно, не сводится к этим двум концептам и этим местам из публикуемых текстов. Эти тексты в каждой своей детали становятся понятны, только если мы принимаем и последовательно применяем процессуальную логику их осмысления. В комментариях эта логика эксплицирована со всей возможной подробностью, а очерк, который дан здесь, призван обеспечить общее руководство в ее понимании и применении. Применении не только к этим текстам: полем действия процессуальной логики служит арабо-мусульманская культура во всех ее основополагающих и во многих второстепенных аспектах. К этому я вернусь в завершение данного очерка; а сейчас есть смысл подытожить сказанное о процессуальной логике как логике в полном смысле этого слова.

Мы говорили о том, что процессуальная логика не менее логична, нежели субстанциальная логика, созданная Аристотелем. Выражение «не менее логична» означает две крайне важные вещи: строгость и отнесенность к реальности. Рассмотрим их по порядку.

Процессуальная логика столь же строга, как и логика, созданная для работы с субстанциями. Означает ли строгость непременную формализацию, и если да, то должна ли эта формализация принять тот вид, какой она принимала исторически вплоть до современной математической логики — вопрос не простой. В текстах Аристотеля мы не встретим формальных значков, хотя это не означает, что его рассуждения нестрогие. Логика, объясненная словами без использования формул, еще не теряет ничего в своей строгости; если формализация нужна для других целей, она вполне может быть предпринята и для процессуальной логики. Какой она будет — не возьмусь предугадать; но можно точно сказать, что такая формализация не может использовать математические средства, предполагающие отнесение единичных предметов к классам, которые задаются как обладание тем или иным признаком.

Такой путь формализации хорош для субстанциально-ориентированной логики: бумажные кружки, попадая в емкости с золотой и серебряной краской, обретают определенность как субстанциальные носители качеств и оказываются отнесены к классам золотых или

серебряных монет. Любой такой бумажный кружок сам по себе, вне своего попадания в ту или иную емкость, где он обретет свой окрас, — ничто, точнее, лишь потенция приобретения такой качественной определенности, лишь свойство стать носителем качеств. Как таковой он — совершенно безразличен к любым различиям; я хочу сказать, что бумажному кружку все равно, какую краску принять: золотую или серебряную, он одинаково хорошо справится с любой задачей и одинаково успешно займет любое из мест.

Но в процессуальной логике у нас нет таких «пустых» носителей качеств, чистых «единиц», которые одинаковы и равно безлики. Действующее и претерпевающее не могут поменяться местами; вернее, так: то, что оказывается на месте действителя, не могло бы оказаться на месте претерпевающего. Для бумажного кружка все равно, в какую краску окунуться; но для участника процесса не все равно, на каком месте оказаться; более того, то, что пригодно для одного из этих мест, непригодно для другого, и наоборот. Участники процесса — вовсе не носители качеств, они — именно участники процесса, и эта их *содержательная* черта определяет логику их поведения.

Из этого вытекают довольно интересные следствия, сами по себе заслуживающие первостепенного внимания. Возьмем, например, требование универсализации этического предписания. В самом общем виде оно означает, что требование, которое я предъявляю к другим, я должен прежде того предъявить к себе. Смысл такого условия — в том, что я должен *поставить себя на место другого*, т.е. как будто поменяться местами с другим, и только если мое требование после этого сохранит свою императивность, я имею право выдвигать его к другому. В свою очередь, это возможно только если субъекты в принципе могут меняться местами, если они — как бумажные кружки, способные принять любой окрас. Иначе говоря, такое понимание универсализации этического императива (с чем связано и истолкование «золотого правила») имеет в качестве своего фундаментального условия понимание предикации как субстанциальной.

Что будет, если мы переместимся в пространство процессуальности? Если мы захотим понять, что означает здесь требование универсальности, мы должны, согласно принципу *то же иначе*, выполнить *то же* (предъявить универсальное требование) в *иначе* устроенном пространстве предикации. Смысл универсализации требования — в том, чтобы оно было выполнено другим; в пространстве субстанциально-устроенного мышления оно будет выполняться тогда, когда каждый убежден в его универсальности, поскольку универсальность

понимается здесь как возможность предъявить одинаковое требование любому субъекту, как мне, так и другому. Но если мы имеем дело с процессуально-устроенным мышлением, субъект здесь понимается как непременно занимающий одно из двух мест: либо место действующего, либо место претерпевающего. Тогда универсализировать требование значит быть готовым оказаться на втором из двух мест с тем, чтобы требование, которое я предъявляю другому, было выполнено. Скажем, если я выдвигаю требование к ученому (*'алим*) всегда делиться своим знанием, это означает мою готовность принимать это знание: только если я готов встать на место претерпевающего в процессуально-устроенной целостности, я могу предъявить другому требование действовать, поскольку лишь в таком случае это требование может быть выполнено. Если предъявляется требование выплачивать *zakāt*⁷, это означает готовность обеспечить данное действие, т.е. готовность оказаться на стороне получающего *zakāt*.

Я лишь выдвину здесь это понимание универсализации этического требования в пространстве культуры, основанной на процессуальном мышлении, как гипотезу. Насколько я знаю, вопрос об универсализации этического требования не ставился исламскими авторами классической эпохи; но это не значит, что он в принципе не может быть поставлен или что рассуждения этих авторов вокруг этических вопросов не могут быть рассмотрены с этой точки зрения. Механизм, который я называю механизмом *то же иначе*, позволяет выполнить в разных логико-смысловых пространствах одни и те же операции. Вместе с тем «заикленность» исламских авторов на двух сторонах любого действия и выстраивание полной процессуальной конфигурации понятий при рассмотрении этических вопросов представляется мне весьма характерной чертой, и исследование классической литературы в этом направлении способно было бы многое прояснить.

Требование универсализации этического предписания в том случае, если второй стороной отношения выступает Бог, принимает в исламской культуре другую форму. В таком случае невозможно занять позицию другой стороны (т.е. позицию Бога), чтобы обеспечить

⁷ Обязательный налог на имущество, выплачиваемый ежегодно и налагаемый начиная с определенного порогового значения имущества, которым обладает мусульманин. Получатели *zakāt* (бедняки, неимущие и т.д.) ясно определены в исламском праве, и если *zakāt* выплачивается индивидуально, напрямую его получателю, то он не может быть выплачен в отсутствие получающей стороны. Этот вопрос обсуждался исламскими авторами, в частности, ал-Ғазāли.

сохранность взаимодействия сторон, однако забота предписывающего и в этом случае остается той же. Этим, на мой взгляд, объясняется столь настойчиво подчеркиваемый *неабсолютный* характер таких предписаний и их сдерживание принципом «насколько это в твоих силах» или «насколько это не вредит тебе» (взять для примера хотя бы рассуждения об уповании-*таваккул* или терпении-*сабр*). Требования, которые осмысляются как выдвигаемые со стороны Бога, смягчаются настолько, насколько это необходимо, чтобы обеспечить сцепленность двух сторон взаимодействия, человеческой и божественной, и не превысить тот максимум требовательности, по достижении которого эта сцепленность разрывается.

Обобщая, можем сказать: требование универсализации здесь должно иметь вид не «пусть каждый *A* будет иметь данное качество, и прежде всего я сам», не «пусть долженствование будет обращено к себе, прежде чем к другому», а — «если ты хочешь, чтобы *A* оказался на одной стороне взаимодействия, ты должен быть готов оказаться на другой», или же: «требуя от другого быть на одной стороне процесса, ты должен быть готов оказаться на другой, чтобы процесс стал возможен», или же: «ты должен требовать от *A* выполнимого действия, и показатель этой выполнимости — твоя готовность быть на другой стороне взаимодействия».

Итак, логика процессуальности — это логика перехода-к-противоположности, логика сцепленности со своей процессуальной противоположностью. Здесь для нас важен действитель не «сам по себе», а как *связанный с претерпевающим*. То же для претерпевающего: оно берется не само по себе, не «как таковое», а как результат действия действителя. Если взять максимальный масштаб, масштаб Универсума, то мы увидим, что для процессуально-ориентированного мышления мир важен не сам по себе, не взятый как таковой (как субстанция); он важен как результат действия действителя⁸.

Я думаю, что в этом — адекватный ответ на изумление Масиньона, выраженное в его знаменитой статье о характере мусульманского

⁸ Конечно, это верно вообще для любого мировоззрения, построенного на идее креационизма. Но весь вопрос в том, может ли это положение стать основой для *строгого рационализма*, или оно, напротив, является его противником. Если Европе потребовалось отбросить, или по меньшей мере вытеснить на периферию это представление с тем, чтобы возродить рационализм античности, то процессуальное мышление способно развить рационализм на основе этого представления, не отбрасывая его, а, напротив, развивая заложенные в нем стратегии смыслополагания.

искусства и обосновывающих его особенностях мышления⁹: мутазилиты мыслят несубстанциально не потому, что неспособны разглядеть устойчивость природы, определяемую ее субстанциальной формой. Для них смысловая наполненность естественных феноменов достигается благодаря тому, что те рассматриваются как претерпевающее в необходимой, закономерной и устойчивой (вот где место закономерности для процессуально-ориентированного мышления!) сцепленности с действителем, в качестве которого здесь выступает Бог — просто потому, что другого действителя в их системе взглядов для рассматриваемых ими феноменов обнаружить невозможно, а вовсе не потому, что они столь склонны к фидеизму. Такое рассмотрение не менее логично, нежели субстанциально-ориентированное, и оно способно открыть не менее устойчивую закономерность. Мутазилиты этого и достигали, фактически устраняя божественный волюнтаризм, чего не смогло простить им доктринальное мышление, выбравшее в лице ашаритов противоположный путь и оставшееся в русле процессуального мышления, но купировавшее его логику и, вместе с ней, общие потенции рационализма.

Думаю также, что в этом — адекватное истолкование тезиса, который выдвинул ал-Джабирӣ в своей «Критике», утверждая, что история человечества знала два типа подлинного разума: европейский, или «греко-западный», и арабский. Их подлинность марокканский философ видит в свободе от мифологических и анимистических представлений, в способности породить чистое научное, философское и юридическое знание. И тот и другой разум строится на исследовании трех

⁹ Масиньон Л. Методы художественного выражения у мусульманских народов // Арабская средневековая культура и литература (Сборник статей зарубежных ученых). М.: Наука (Глав. ред. Вост. лит-ры), 1978. С. 46–59. Попытка доказать, что изумление неправомерно и что мусульманские авторы мыслили ничуть не менее субстанциально, чем европейские, предпринята А.В. Сагадеевым (см.: Сагадеев А.В. Человеченный мир в философии и искусстве мусульманского средневековья (по поводу одной типологической концепции) // Эстетика и жизнь. Вып. 3. М.: Искусство, 1974. С. 453–488). Разбор позиции Л. Масиньона и ответа А.В. Сагадеева с подробной демонстрацией того, что изумление правомерно, но вызвано оно не материалом арабо-мусульманской культуры самим по себе, а контрастом между логикой его устройства и герменевтическими ожиданиями европейца с его субстанциально-ориентированным мышлением, и что это изумление снимается, когда мы помещаем феномены арабо-мусульманской культуры в пространство адекватной для нее процессуальной логики, см. в моей работе: Смирнов А.В. Логико-смысловые основания арабо-мусульманской культуры: Семиотика и изобразительное искусство. М.: ИФРАН, 2005. Гл. II.

осей: Бог, человек и природа. Из этих трех две являются основными, а одна — второстепенной. Для европейского разума ведущие оси — «человек» и «природа»: в природе европейский разум открывает самого себя, прежде полагая природу как предмет, — тогда как третья ось, Бог, служит гарантом правильности и истинности законов разума, открытых в природе как ее законы. Для арабского разума двумя главными осями служат Бог и человек, тогда как природа выполняет роль посредника между ними: через ее наблюдение и исследование человек должен достичь знания творца — Бога¹⁰.

Эта схема сама по себе более чем уязвима: в самом деле, разве сказанное ал-Джāбирī об арабском разуме не может характеризовать средневековое европейское мышление? И не является ли выдвинутое им различие скорее хронологическим, нежели типологическим: «арабский разум» ал-Джāбирī оказывается не более чем аналогом средневекового европейского разума, и не случайно этот автор, рассуждая о «греко-западном» разуме, говорит об античности, а затем сразу перескакивает к Просвещению, минуя средневековье. Так схематика ал-Джāбирī оказывается шаткой, и ее можно было бы легко опровергнуть и отвергнуть, если бы не одно обстоятельство: он на самом деле рисует различие между субстанциально-ориентированным и процессуально-ориентированным типами мышления.

Схематика в самом деле хромает, но мысль, которая стоит за этими построениями, совершенно верна: западное мышление ориентировано на поиск субстанциальной устойчивости и закономерности, тогда как арабское ищет закономерность и устойчивость, стремясь открыть ее как связь между претерпевающим и действователем. Поэтому для первого природа важна «сама по себе», она — предмет исследования как таковой, тогда как для второго она важна только в функции своей связанности с Действователем — Богом. Если «греко-западный» разум ориентирован на открытие субстанциальной логики, то арабский — на открытие и применение процессуальной логики. Так тезис ал-Джāбирī о двух *типах* разума обретает свою обоснованность. Нельзя не отдать должное этому мыслителю, смело выдвинувшему идею различия типов разума, бросившему вызов универалистскому тезису о единстве разума, который принимается в философии как

¹⁰ Ал-Джāбирī, М.А. Таквйн ал-'ақл ал-'арабийй (Формирование арабского разума). 10-е изд. Бейрут, 2009. С. 17, 28–29. Эта книга — первая часть четырехтомника, носящего общее название «Критика арабского разума», впервые издана в 1984 г. Вторая часть, «Структура арабского разума» (*Бунйат ал-'ақл ал-'арабийй*), опубликована в 1986 г., остальные две — позже.

аксиома. С чем можно не согласиться, так это с ограничением типов разума двумя: думаю, что их больше, и типология реализации целостности не исчерпывается интуициями замкнутого расчерченного пространства (шкатулка скупца) и связанности-с-другим (сцепленность).

Мы сказали, что процессуальная логика не менее «логична», чем субстанциальная, и что это проявляется в двух чертах: ее строгости и отнесенности к реальности, способности быть критерием истинности и ложности суждений. Прежде чем перейти к рассмотрению второй черты, закончим разговор о первой.

Первый закон процессуальной логики

Известные три закона аристотелевской (точнее — субстанциальной) логики служат не более чем описанием целостности в ее различных аспектах при ее трактовке на основе интуиции разграниченного пространства. Соответствующие законы для процессуальной логики относятся к ним по принципу *то же иначе*. Они также эксплицируют целостность как противоположение-и-объединение, но делают это на иных основаниях, восходя к иной интуиции.

Первый закон субстанциальной логики, «А есть А», задает понимание границы как очерчивающей внешние охватывающие рубежи. Мы говорили об этом не раз; такая граница охватывает и общее пространство (род), и подчиненные ему подпространства (виды). Для процессуальной логики задание границы — это связывание противоположностей, а не разграничение их в рамках общего ограниченного поля. Мы также говорили об этом. Искомый аналог первого закона для процессуальной логики должен предполагать такое понимание границы как связанности.

Но первый закон определяет также механизм предикации. Это непосредственно подводит нас к сути дела, поскольку смысловая логика, о которой мы говорим, — это логика субъект-предикатного высказывания, в котором вещь (субъект) получает свою определенность благодаря приписыванию ей некой содержательности. Такое приписывание осуществляется через возведение к целостности, поэтому понимание границы имеет первостепенное значение: именно задание границы дает нам целостность как противоположение-и-объединение, как то, что может составить основу для предикационного механизма.

В субстанциальной логике закон «А есть А» означает, что вещь получает свою определенность за счет попадания в тот или иной

отсек очерченного пространства, границы которого жестко заданы и непроницаемы: получив один окрас, субъект такого высказывания не получит другой, монета будет золотой, и только золотой. Мы знаем об этом потому, что верен второй закон этой логики: «А не есть не-А», и монета, оказавшись в отделении для золотых, не может оказаться одновременно и в другом отделении. Эти два закона (как и третий) связаны друг с другом неразрывно, раскрывая смысл друг друга и обосновывая друг друга. Устойчивость предиката, приписанного субъекту, достигается в субстанциальной логике благодаря «отталкиванию» от противоположного предиката по принципу «или-или».

В процессуальной логике субъект получает свою определенность как действующее или претерпевающее за счет связанности с противоположной стороной. Устойчивость предикации здесь обеспечивается не отталкиванием от противоположности, а, напротив, благодаря надежной связанности с ней.

Имея в виду все это, выдвинем следующее предположение. Аналог первого закона для процессуальной логики звучал бы примерно так: действие (процесс) учреждает (утверждает) неразрывную связанность действующего и претерпевающего. Такая формулировка этого закона отражает понимание границы как разделяющей противоположности и одновременно связывающей их, а также задает основание для понимания механизма процессуальной предикации как придания содержательной определенности субъекту за счет связанности с его противоположностью.

Такое понимание предикации, может быть, нуждается в некотором дополнительном разъяснении. Подробное изложение читатель найдет в комментарии 23 к «Тезисам», а здесь есть смысл сказать кратко. Возьмем центральное положение исламского вероучения — невозможность сказать, *что есть* Бог. Возьмем не менее известное положение вероучения о «прекрасных именах» Бога. Эти имена, или атрибуты, служат предикатами Бога. Если мыслить субстанциально, мы не можем не признать, что любое божественное имя, признаваемое вероучением, сообщает нам, что́ есть Бог, т.е. делает именно то, что запрещено этим же вероучением. Но если мы мыслим процессуально, то заметим, что эти имена в своей значительной, если не большей части выражают действенный аспект Бога, т.е. характеризуют его как действующего, — а значит, не сообщают ничего о том, что есть «Он сам» (это касается и имен действия, и большей части имен самости). Субъект высказывания (Бог) приобретает свою содержательность как действующий, связанный с претерпевающим (миром):

такая предикация не раскрывает «собственные» признаки субъекта, а показывает, в какой связи с претерпевающим он может находиться. Известный хадис «не задумывайтесь о самом Боге, думайте о дарах Бога»¹¹ как будто выражает этот императив: мыслите процессуально, а не субстанциально.

Второй закон процессуальной логики

На месте второго закона традиционной логики «А не есть не-А» мы обнаружим следующий закон процессуальной логики: противоположность утверждает свою противоположность. Если есть действительность, не может не быть претерпевающего, и даже если наше субъект-предикатное высказывание не упоминает его, о его наличии свидетельствует непреложный закон этой логики.

Это кажется тривиальным (хотя логика в своем основании всегда тривиальна); однако все дело в том, что мышление, приученное к процессуальности, распространяет процессуальную логику и за пределы той сферы, где она «родилась» и которая для нее органична — за пределы собственно действий. В этом нет ничего удивительного; точно так же мышление, приученное к субстанциальности, распространяет его логику на осмысление не только субстанций, но вообще всего, что может фигурировать как субъект высказывания. Эта универсализирующая тенденция, видимо, характерна для человеческого мышления: предикационный механизм, т.е. механизм построения субъект-предикатного высказывания, однажды отработанный и доказавший свою

¹¹ Наиболее частотная формула — تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في ذات الله, хотя нередко встречается окончание لا تفكروا في الله. Этот хадис отсутствует в «шести книгах» суннитов, но его многократно приводят авторы классического периода, в т.ч. Ибн Манзур (см.: Лисан ал-'араб. Т. 14. Байрут: Дар садир, б/г. С. 44). Ибн Таймийя пишет о нем, что «в этой и подобной ей формулировках хадис “не задумывайтесь о самом Боге, думайте о дарах Бога” передают как установленный (сāбит) со слов пророка и его сподвижников, как доведенный (марфу') и не доведенный до него» (Ибн Таймийя. Кутуб ва рас'ил ва фатāви шайх ал-ислām Ибн Таймийя. Мактабат Ибн Таймийя. 2-е изд. Т. 6. Б/м, б/г. С. 342). В этом месте Ибн Таймийя обсуждает термин *zāt* и говорит, что до мутакаллимов, у пророка и сподвижников и в исконном арабском языке слово *zāt* в словосочетании *fi zāt 'allāh* означает *fi dжихат 'allāh*, т.е. ли-'аджли 'allāh — «ради Бога», а не «самость Бога». Мутакаллимы, продолжает он, начали употреблять *zāt* в смысле *нафс* (букв. «душа», «сам»), и в данном хадисе это слово употреблено также в этом смысле. Отметим также, что выражение 'alā' 'allāh «дары Божьи» встречается в Коране (7:69, 7:74).

эффективность в «родной» для него сфере, начинает применяться универсально. Вещи, о которых мы говорим, субъекты наших высказываний, включаются в этот отработанный механизм и осмысляются в соответствии с ним.

Пара *ẓāhir-bāṭin* (явное-скрытое), имеющая кораническое происхождение (это имена Бога) и ставшая важнейшим методологическим инструментом арабо-мусульманского мышления, служит превращенной формой пары *ḥā'il-maḥ'ūl* (действующее-претерпевающее). В паре «явное-скрытое» процессуальный аспект этимологически стерт, и тем не менее он непреложно восстанавливается для теоретического мышления: в качестве явного и скрытого фигурируют такие противоположности, которые могут быть поняты как (соответственно) претерпевающее и действующее; что не менее важно, всегда может быть найден и третий элемент, играющий роль процесса, стягивающего *ẓāhir*- и *bāṭin*-стороны воедино. Из этого правила, как и из любого другого, есть исключения, но они (как всегда) лишь подтверждают правило, будучи неправильными случаями применения этой категориальной пары.

Возьмем важнейшее для арабо-мусульманской культуры понятие *'īmān* («вера»). Само это слово — масдар (имя действия) от глагола «верить», а потому более близким к арабскому оригиналу переводом было бы «верование» (хотя и это слово в русском языке субстанциализировалось и утратило процессуальный оттенок). Вера, как правило, определяется арабо-мусульманскими авторами как согласованность двух сторон, явной (*ẓāhir*) и скрытой (*bāṭin*), в качестве которых выступают действие (*ḥi'l*) и знание (*'ilm*), или убеждение (*u'tiqāḍ*)¹². Знание и действие выступают в роли действующего и претерпевающего изначальной, исходной процессуальной парадигмы: знание вызывает действие, переходит в него, производит его. В таком правильном переходе и создается «вера» как единство скрытого и явного. Здесь знание и действие важны не как таковые и не сами по себе, а в своей связанности с противоположностью.

Это же требование процессуальной логики хорошо заметно на примере другой важнейшей пары — *laḥẓ* (высказанность) и *ma'nan* (смысл). Высказанность — это звук, указывающий на смысл, и только такое определение будет адекватным: дело не в звуке как таковом,

¹² См. подробнее: Смирнов А.В. Специфика или инаковость? Проблема соотношения знания и веры и логико-смысловая архитектура культуры // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 437–451.

а именно в его связанности со смыслом. Точно так же и смысл может быть введен в поле нашего рассмотрения только благодаря своей связанности с высказанностью, которая на него указывает¹⁵, и только тогда он будет понят как скрытый (*бāтин*): скрытое как *такое* недоступно нам (потому оно и скрытое), но благодаря своей связанности с явным мы можем говорить о нем, и именно этой связанностью оно отличается от *зайб* — сокровенного и в принципе не обнаруживаемого (см. об этом также комментарий 38 к «Тезисам», где речь о производном от этого слова — *зā'иб*, «сокровенное»). Сцепленность этих двух сторон, понимание их как действующего и претерпевающего здесь принципиальна, и только она дает ключ к истолкованию всех этих категорий и логики работы с ними.

Возьмем другой пример — фундаментальные для исламской этики категории *ниййа* (намерение) и *фи'л* (действие). Они также выстроены по *зāхир-бāтин*-модели, предполагая процессуальную логику своего понимания: скрытое «намерение» выступает в качестве инициатора, действующего, вызывая к жизни «действие», которое явно для всех. Намерение как *такое* никогда не может быть обнаружено, мы знаем только явное — действие, которое как *такое* — нечто совершенно иное, нежели намерение, определяемое как внутренняя собранность и сосредоточенность на определенной цели.

Если бы мы мыслили субстанциально, мы не могли бы говорить о намерении вовсе, поскольку оно как *такое* — вне досягаемости для нас, оно не менее отделено от нас, чем кантовская вещь в себе. Однако процессуальная организация мышления делает разговор о нем оправданным, позволяет нам достичь и выявить то, что с субстанциальной точки зрения осталось бы навсегда закрытым.

Выявление скрытого здесь, в процессуальном мышлении — это не обнаружение сущности, это не наблюдение явлений, позволяющих судить о сути. Ведь действие — это не явление для намерения, и намерение — не сущность для действия. Они вообще не соотносятся по этой логике, и категориальная пара «сущность-явление» неприменима здесь, в системе процессуальной организации мысли. Намерение и действие — это скрытое и явное, т.е. действующее и претерпевающее: две разные вещи (а не сущность и явление), но неразрывно связанные между собой третьей — а именно, тем, что

¹⁵ Или другими вещами, которые играют роль явного (*зāхир*), указывающего на скрытый (*бāтин*) смысл, как это определяет арабская теория указания (*далāла*) на смысл; но я здесь не касаюсь этих подробностей. См. об этом коммент. 102 к Тезису 27.

называется «поступок» (*'амал*). Поступок совершен, если намерение связано с действием закономерной, устойчивой и постоянной связью. Именно это третье, то, что занимает место процесса в парадигматической тройке действующее-процесс-претерпевающее, и позволяет закономерно говорить о скрытом, имея перед глазами явное.

Как субстанциальная логика позволяет указать на один из двух видов, не называя его «по имени» и, вообще говоря, не зная о нем, не имея его «перед глазами», благодаря тому, что мы указываем род и вычитаем из него второй из его видов («снег не-белый», что дает следование (3)), — так и процессуальная логика позволяет высказываться о неизвестной нам и неназванной нами противоположности, если мы знаем другую и знаем то, что объединяет их — процесс. На месте следования (3), которое предполагается субстанциальной логикой и широко используется нами в повседневной речи (возьмем хотя бы привычку обозначать качества через отрицание противоположности, которая выдает родо-видовую схематику мышления и которая не обнаруживается в таком виде в практике употребления арабского языка), в пространстве процессуальной логики мы обнаружим другое следование: переход к *бāтин* через *зāхир* благодаря процессу, связывающему их (в самом общем виде он может быть назван процессом указания — *далāла*). Так процессуальное мышление делает *то же*, что делает субстанциальное — но делает это целиком *иначе*.

Зная это, мы поймем, чем вызвана склонность арабской речи к метафорике, и вряд ли будем удивляться «гипертрофированному» (с нашей, конечно, точки зрения, воспитанной на привычке к субстанциальности) пристрастию к непрямому выражению мысли¹⁴. Здесь это — не украшение, не красивый завиток на уже выстроенном здании смысла, здесь это — способ выстроить смысл и добраться до той целостности, которая лежит в основании осмысления субъект-предикатных высказываний. На этом построена арабская поэтика и риторика с ее теорией непрямого выражения смысла (*маджāз*): такое выражение — не украшение речи и не ее туманность, а способ добиться большей ясности и большей подтвержденности сказанного, нежели при прямом выражении. Об этом читатель может больше узнать, обратившись к комментарию 1 к «Введению», где разбирается

¹⁴ См. об этом более подробно в работе: Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245–344 (особенно части 1 и 2).

пространная цитата из ал-Кирмāнй, обсуждающего именно такой способ указать на смысл. «Наставления ищущему Бога» служат прекрасным примером того, как смысл выстраивается на основе *zāхир-бāтин*-соотнесений и переходов, того, как такой прием позволяет сказать то, что не сказано (как в субстанциальной логике это позволяет сделать следование (3)).

Склонность нашей речи и нашего мышления к использованию следования (3), когда мы мыслим субстанциально, и к выявлению смысла, т.е. к *zāхир-бāтин*-переходу, когда мы мыслим процессуально, показывает, что мы мыслим целостностями — но делаем это спонтанно, не научившись обращаться с ними инструментально. Мы — как землекоп, держащий в руках лопату, но не знающий физических законов, благодаря которым обеспечивается эффективность ее использования, и ковыряющий землю как придется.

Попробуем применить полученное знание о законах субстанциальной и процессуальной логик на деле. Возьмем знаменитую строку ал-Ḥаллāдж (см. с. 353, 389 наст. издания), смысл которой можно передать так: «Я — и Любимый, и любящий». Прочитаем ее субстанциально, иначе говоря, считая ее утверждением, выполненным в субстанциальной логике. Мы увидим, что здесь — два субъект-предикатных высказывания: «я есть Любимый (т.е. Бог)» и «я есть любящий (т.е. человек, возлюбивший Бога, сам ал-Ḥаллāдж)». Субъект этих двух высказываний — один и тот же, а именно, сам ал-Ḥаллāдж, а значит, мысля субстанциально, мы имеем право заменить «я» на «любящий» (поскольку это одно и то же). Тогда получаем «любящий есть Любимый»: это ни более ни менее как утверждение субстанциального тождества человека и Бога, любящего и Любимого. Не случайно Ибн ‘Арабй вслед за этой строкой приводит другое высказывание: «Я — Бог», как будто подтверждающее это субстанциальное отождествление.

Прочитаем теперь эту строку в процессуальной логике. «Я — Любимый» (но не «я есть Любимый»: в процессуальной логике мы не имеем права так восстанавливать связку, предполагая определенный тип предикации, восходящий к определенной интуиции целостности) означает, что «я», т.е. сам ал-Ḥаллāдж, занимает место Бога в связке «любящий—Любимый». «Я — любящий» означает, что он же занимает место любящего в той же связке. Ал-Ḥаллāдж, точнее, его «я», оказывается *на двух местах*, а не на одном, как это должно было бы быть с точки зрения «нормального» восприятия действительности. Это означает никак не тождество любящего и Любимого (такой вывод вообще ниоткуда не следует в процессуальной логике анализа

этого высказывания), но совсем другое — потерю *определенности* «я». Это и есть то, что на языке суфиев называется «растерянность», когда человек теряет ощущение фиксированности собственного «я» за счет того, что обычное «место» в конфигурации «действователь-претерпевающее» оказывается утерянным, а вместе с ним теряется и фиксированность обычного мировосприятия.

Так сознательное применение инструментария процессуальной логики, которая (предположительно) адекватна для анализа этого высказывания, дает возможность достичь осмысленного результата. Даже если мы не можем сегодня точно установить, что ал-Халладж (или тот, кто зафиксировал эти слова) мыслил процессуально, мы можем точно и ясно показать, во-первых, различие между субстанциальным и процессуальным прочтениями фразы и, во-вторых, выяснить, какое из них лучше согласуется с контекстом. Во всяком случае, ясно, что комментарий ал-Газали опирается скорее на субстанциальное, а замечания Ибн 'Араби — на процессуальное прочтение этой фразы (см. пункт 44 комментария к «Наставлениям ищущему Бога»)¹⁵.

Что получится, если мы не применим логический инструментарий, а будем толковать фразу, как это делают обычно, когда выходят за рамки филологического комментария и хотят показать ее смысл? Мы будем эксплицировать ее осмысленность, незаметно для самих себя применяя естественную для нас субстанциальную логику и тем самым искажая логико-смысловую перспективу, не подозревая о том, что логико-смысловой инструментарий можно применять не стихийно и наудачу, как получится, а вполне сознательно, владея им как эффективным инструментом.

Вот еще один пример. Как увидит читатель, разделение понятий «Самость» (*zāt*) и «божественность» (*'ulūha*, *'ulūхиййа*) — важнейший пункт учения Ибн 'Араби, в котором он отделяет свои построения от всей предшествующей традиции и который позволяет ему выстроить целостную систему взглядов. Разведение этих двух категорий можно понять только как разведение логики процессуальности (божественность) и логики субстанциальности (Самость), причем возможность применить вторую отвергается сразу же на том основании,

¹⁵ Процессуальный подход как нельзя лучше применим и к анализу рассуждений о любви в «Вопросах и ответах» (см. Вопросы 116, 117 и комментарий к ним): применение процессуальной логики позволяет эффективно вскрыть смысл этих рассуждений.

что познание того, «что́ есть» Бог, невозможно, а главное, на этом основании нельзя выстроить понимание связи Бога с миром: этот путь закрыт. Открытым оказывается путь процессуального построения целостного учения о соотношении Бога, мира и человека, которое отправляется от понятия божественности как процессуального, предполагающего связанность с миром и бессмысленного без такой связанности. Обсуждение соотношения этих понятий читатель найдет в комментарии 4 к «Тезисам», в Тезисе 2 и комментариях к нему и других местах; думаю, здесь нет нужды повторять сказанное там. Отметим, однако, вот что: Самость и божественность — это не разные вещи (если вещь понимать субстанциально), это не два разных Бога и даже не разные «аспекты» Бога. Это — строго одно и то же; как же могут быть разведены два понятия, имеющие один и тот же референт, причем разведены настолько кардинально? Ответ здесь один: они разведены по принципу *то же иначе*. То, что соотносится как *то же иначе*, не является отрицанием одно другого, не относится одно к другому как частный или общий случай, как вариант к инварианту, как аспект или грань рассмотрения. Это — именно *одно и то же*; поэтому мы имеем право вслед за Ибн ‘Арабй сказать, что это — один и тот же Бог, причем в прямом и строгом, арифметическом смысле выражения «один и тот же». Но процессуальная логика выстроена целиком *иначе*, чем субстанциальная, поэтому мы (также вслед за Ибн ‘Арабй) можем сказать, что рассмотрение божественности дает нам совершенно иной результат, нежели рассмотрение Самости.

Я выдвинул тезис о том, что арабо-мусульманская культура в ее основополагающих моментах построена по процессуальной логике. Конечно, здесь даны только штрихи этого общего портрета, но я думаю, что и их для начала достаточно. Мы говорили о процессуальности основополагающих категорий религиозного мировоззрения (понимание соотношения Бога и мира¹⁶, понятие «вера»), этики, филологии (понимание слова; риторика, поэтика); для философии это сделано во многих моих работах. Что касается фикха, этой важнейшей сферы арабо-мусульманской культуры, то, как мне представляется, процессуальность проявляется здесь сполна, поскольку сцепленность двух контрагентов в конкретном действии служит тут отправной точкой, единицей рассмотрения. Мышление факиха отталкивается

¹⁶ См. также: Смирнов А.В. От доктрины к логосу: рождение арабской философской традиции // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смysl. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 627–633.

не от общих принципов или общих правил, «под которые» подводятся реальные случаи — по той же логике и согласно тому же механизму предикации, который обеспечивает попадание монет в одно из отделений шкатулки скупца. Логика мышления факиха — иная, что очень хорошо заметно при рассмотрении споров о возможности ввести в фикхе силлогизм вместо *қийāса*¹⁷. Учреждение нормы перводействователем, Законодателем (Богом или Мухаммадом) и возможность повторения этого действия факихом — вот что лежит в основании фикхового *қийāса* и что *совершенно* теряется при замене его силлогизмом. Здесь изначальная установка и направленность взгляда — другая: рассматриваемый факихом предмет¹⁸ — это не субстанциально-понятый носитель качеств, подводимый под норму (как бумажный кружок окунается в емкость с краской); он рассматривается как претерпевающее для действия: изначально — действия Законодателя, затем, вторично — действия факиха, осуществляющего *қийāс* либо иной вид *иджтихада*¹⁹.

Третий закон процессуальной логики

Перейдем к третьему закону логики Аристотеля — закону исключенного третьего: «А есть либо Б, либо не-Б». Он означает, что, если субъекту может быть предцирован родовой признак, ему

¹⁷ *Қийāс* — букв. «соизмерение». В фальсафе этим словом обозначался аристотелевский силлогизм, а в фикхе — доказательство действия нормы относительно случая, для которого Закон еще не определил норму, исходя из обоснования ее действия в другом, известном случае (*қийāс* *‘илла* «соизмерение на основе обоснования»). Более подробно см.: Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 167–215.

¹⁸ В качестве такового может фигурировать и субстанция-*зāt*, как *хамр* (вино) и *набīз* (настойка), и действие, которое скорее будет охарактеризовано арабскими мыслителями как смысл-*ма‘нан*: воровство, прелюбодеяние, т.д. Однако на самом деле *всегда* рассматривается именно действие, поскольку факиха интересует не вино как таковое, как субстанция; его интересует, что происходит при питье вина: именно питье, т.е. поступок, получает ту или иную квалификацию благодаря утверждению за ним определенной нормы. Это — еще один аспект, объясняющий, почему факих склонен мыслить скорее процессуально, нежели субстанциально.

¹⁹ *Иджтихād* — «прикладывание усилия», в исламском праве — общее название для деятельности факиха, связанной с формулировкой норм права. Выделяются различные виды *иджтихада*.

1) непременно будет предикцирован один из видовых и 2) наряду с ним не может быть приписан никакой другой видовой признак. Этот закон задает понимание условий предикации для субстанциальной логики:

1. если мы предикцируем субъекту признак, который можем считать родовым, то мы одновременно полагаем, что он обладает также одним, и только одним из видовых признаков;
2. если предикцируемый признак — видовой, мы полагаем, что субъект обладает также родовым признаком и не обладает признаками, принадлежащими другим видам этого рода.

Для процессуальной логики условия предикации, которые мы получим путем переформулировки на основе принципа *то же иначе*, будут выглядеть следующим образом:

1. мы может говорить о процессе (об общем, о том, что едино для двух противоположностей и что связывает их), только если можем указать на подчиненные ему (процессу) противоположности (предикаты, занимающие место действующего и претерпевающего).

По этой логике и с использованием этого закона строится понимание многих категорий в исламской мысли.

Возьмем определение слова, центральной категории филологии, как оно устойчиво фигурирует в этой науке: слово — это высказанность, указывающая на смысл. В этом определении «слово» занимает место процесса, т.е. место «указания», будучи тем, что объединяет высказанность и смысл, но объединяет их не как род объединяет свои виды, а как узел стягивает противоположные завязанные в него концы. «Указание» (*далāла*) в исламской мысли понимается и как «доказательство» (а в фикхе и вероучении — даже в первую очередь как доказательство), что совершенно оправдано, более того, необходимо в свете второго закона процессуальной логики: такое понимание категории *далāла* попросту следует императиву этого закона.

Возьмем понимание действия (*фиʿл*) — фундаментальной категории арабо-мусульманского философского мышления, — выдвинутое мутазилистами и использованное в других областях мысли. Действие понимается как то, что совершается при наличии воли (*ирāда*), с одной стороны, и способности (*истиṭāʿa*), или могущества (*қудра*), с другой. Воля здесь играет роль внутреннего, скрытого (*бāтин*), роль инициатора и в этом смысле — роль действующего, а противопоставленное (в процессуальном смысле противопоставления) ей могущество —

роль явного, внешнего²⁰, тогда как действие имеется всегда, когда воля связана с могуществом, и никогда, если этого не происходит.

Возьмем понимание категории *хаққ* (букв. «право») — важнейшей категории правового мышления. *Хаққ* всегда связывает две стороны некоего отношения, активную и пассивную, т.е. действителя и претерпевающее, и потому оказывается их «завязанностью» — той сцепленностью, благодаря которой совершается их взаимодействие. Граница права здесь — это связанность со своим контрагентом, благодаря которому право осуществляется, а не противоположные в отношении сферы моего права и от-граниченные от него права других индивидов или мои обязанности: здесь работает интуиция сцепленности, а не расчерченного замкнутого пространства.

Движение у мутазилитов понимается как процесс, связывающий два положения тела, противоположенные по логике процесса, т.е. взятые как действующее и претерпевающее, как инициирующее и восприимчивое: движение возникает между ними, только если их два, причем предикат «движущийся» приписывается телу только при наличии обоих этих положений и не может быть приписан ему, если мы берем лишь одно из этих двух положений²¹. Контраст с субстанциальной логикой понимания движения здесь очевиден, как очевидно и то, что процессуальное мышление не попадает здесь в ловушки, которые неизбежны для субстанциального мышления — просто в силу другой логической организации. Если в пределах субстанциально-ориентированного мышления решить проблему движения можно лишь ухищрениями диалектической логики, то процессуальное мышление не будет вынуждено, в отличие от субстанциального, покидать пределы строгого логического (формального) мышления, чтобы рассуждать о движении.

²⁰ Этот явный характер могущества очевиден в случае рассмотрения человека как действителя, поскольку подразумевает правильную организацию его телесности, а также (согласно некоторым толкованиям) наличие орудий для действия, хотя это понимание трудно столь же ясно отнести к Богу; но *если бы* Бога можно было видеть (как это становится возможным после смерти, согласно ряду хадисов), вероятно, данное условие было бы выполнено и относительно Бога.

²¹ См. подробнее: *Смирнов А.В.* Соизмеримы ли основания рациональности в разных философских традициях? Сравнительное исследование зеноновских апорий и учений раннего калама // *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл.* М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 527–568. Конечно, это — лишь одно из выдвинутых мутазилитами решений проблемы движения, но оно наилучшим и наиболее полным образом представляет процессуальность их мышления.

Точно так же время (точнее, атом времени, мгновение) у мутазилитов и суфиев понимается процессуально, как то, что служит сцепленностью двух противоположных событий — двух действий абсолютного Действителя, а именно — уничтожения и произведения всех вещей: время оказывается не вместилищем событий, а их объединителем.

Что касается текстов, публикуемых в этой книге, то ярким примером процессуального понимания общего, объединяющего понятия служит «Третья вещь» Ибн 'Араби — центральная скрепа универсума, то, что удерживает миропорядок и о чем можно говорить только при наличии противоположенных (по логике процесса) божественности и мира.

Таков аналог первого прочтения закона исключенного третьего в процессуальной логике. Что касается его второго аспекта, то сформулируем его таким образом:

2. мы приписываем субъекту предикат, который ставит его на место действующего или претерпевающего (т.е. на место одной из противоположностей), только если другому субъекту приписан противоположный предикат, и при этом они связаны (объединены) чем-то третьим (процессом).

Мы не можем, иными словами, приписать один из противоположных (занимающих место действующего или претерпевающего) предикатов данному субъекту, если другому субъекту не приписан противоположный предикат. Если мы мыслим субстанциально, то обладание родовым и видовым признаками никоим образом не имплицитует ни существования, ни несуществования субъектов, обладающих противоположным видовым признаком. Например, если все камни разделены на два вида, прозрачные и непрозрачные, и если я держу в руках кусок гранита и говорю, что этот камень — непрозрачный, из этого никак не вытекает ни существование, ни несуществование алмазов. Факт их наличия в мире удостоверяется не логикой; логика говорит лишь о том, что прозрачные камни мыслимы и, следовательно, могли бы существовать. В отличие от этого, приписывание одного из двух противоположных предикатов при процессуальном понимании противопоставления с необходимостью (именно логической необходимостью) означает, что непременно имеется субъект, которому приписан противоположный предикат, и что эти два субъекта связаны воедино процессом.

Например, если я говорю, что «я — намеревающийся», это с необходимостью влечет высказывание «я — действующий» при том

понимании намерения и действия, которое было очерчено выше и которое задано мусульманской этикой. В этих двух высказываниях субъекты оказались имеющими один и тот же референт, в других случаях референты могут быть различны: (не)совпадение референта здесь — случайность. Из этой чисто логической необходимости двух высказываний вытекают все принципиальные моменты нормативного понимания намерения и действия в их непосредственной связи (нет одного без другого, они всегда сопровождают друг друга²²), а также аномальные случаи их разрыва.

Скажем, если человек не совершил реальное действие вследствие внешних обстоятельств, о которых заранее не знал, так что он выполнил бы действие под влиянием намерения, если бы не эти внезапные, вне его контроля находящиеся обстоятельства, то он считается совершившим действие: высказывание «я — действующий» остается в отношении него истинным, хотя в реальности он не действует. Действие как будто совершено (за него полагается вознаграждение), иначе говоря, субъекту приписан предикат «действующий». Напротив, если человек действует в реальности, но его действие не вызвано намерением, то нарушается важнейшее логико-смысловое условие: мы имеем претерпевающее без действителя (поскольку здесь намерение играет роль действителя, инициатора, а действие человека — роль претерпевающего, того, что вызвано намерением). Это, с точки зрения исламской этики, — едва ли не самое осуждаемое, *напрасное* (не вызванное намерением) действие. Императив избегания «напрасных» действий — это логико-смысловой императив, и данная черта исламской этики и исламского мировоззрения определена исключительно этим законом процессуальной логики.

Как видим, «закон исключенного третьего» — случайное название данного закона, верное только в пределах субстанциальной логики. Для процессуальной логики этот закон можно было бы именовать, скажем, законом обязательного наличия противоположности. А еще лучше называть этот закон адекватно — законом условий предикации: такое название верно и для субстанциальной, и для процессуальной логик.

На этот закон (закон обязательного наличия противоположности) активно опирается Ибн 'Араби, разрабатывая свои положения о «божественности», и в «Тезисах» (частично и в других текстах) читатель

²² Более подробно см.: Классическая арабо-мусульманская мысль // История этических учений / Ред. А.А. Гусейнов. М.: Гардарики, 2003. С. 204–309 (особенно с. 216–223), здесь нет возможности повторять в деталях все эти положения.

найдет пространные рассуждения на эту тему. Они могли бы быть очень компактно изложены со ссылкой на этот закон, поскольку все, что Ибн 'Араби́ говорит о *необходимом* сопутствии друг другу мирской и божественной сторон, связанных Третьей вещью, является не более чем его применением.

Процессуальная логика и реальность

Таковы три закона процессуальной логики. Как было сказано выше, это — первый из двух аспектов вопроса о том, почему процессуальная логика «не менее логична», нежели субстанциальная, законы которой сформулированы Аристотелем. Второй аспект того же вопроса — отношение к реальности.

Сила логики — в том, что она «соответствует» реальности, что она может показать нам, как ведут себя вещи. Но что такое вещь?

С той точки зрения, которая принята здесь, вещь — это то, что может играть роль субъекта в субъект-предикатном высказывании. Субъект «пуст» до того, как мы включили его в контекст такого высказывания. Это значит, что вещь никак не дана нам до того, как мы построили субъект-предикатное высказывание, субъект которого и станет для нас вещью.

Конечно, нам дано многое до и независимо от таких высказываний. Нам даны чувственные ощущения, нам дан мир как полотно красок, звуков, запахов и тому подобных восприятий. Нам дано это восхитительное многообразие *всего*; но нам не даны вещи. Чтобы получить вещь, чтобы начать работать с ней, мы должны уметь построить субъект-предикатное высказывание; это значит, что мы должны иметь доступ к целостности, поскольку предикация — это способ соотнести субъект с целостностью, т.е. придать ему смысл.

Эта смыслополагающая активность и есть наше мышление. Его первый шаг — задание целостности как противоположения-и-объединения на основе определенной интуиции. Мы говорили о двух; я показал, что они восходят к естественным, фундаментальным условиям существования нас как живых существ и, следовательно, обе оправданы. Второй шаг — попытка упорядочить многообразие мира, точнее, многообразие «разбросанных» чувственных ощущений, которые как таковые представляют собой совершенно хаотичное нагромождение данных. Попытка как-то сгруппировать эти данные, скрепить их, привязав к чему-то устойчивому, дает начало полаганию вещи как субъекта.

Но качественная определенность не просто придается субъекту потому, что мы вычитываем ее из внешнего мира. Субъект становится субъектом, т.е. вещью, потому, что он черпает свою устойчивость в том понимании целостности, к которому мы склоняемся в нашей смыслополагающей деятельности. Иначе говоря, только потому, что субъект соотнесен с целостностью, он и становится субъектом: наше представление о вещи как устойчивом носителе качественного многообразия взято также из целостности. Устойчивость субъекта оказывается закономерностью его отношения к другому: к его противоположности и к тому, что объединяет его с его противоположностью.

Речь, т.е. произнесенное или записанное высказывание, — это лишь фиксация в языковых формах результатов смыслополагающей активности. Но если мышление в его непосредственной данности доступно только интроспекции, т.е. субъективному исследованию, то его фиксация в речи делает его объектом для нашего исследования.

Итак, мы можем мыслить субстанциально, а можем мыслить процессуально. Эти два способа организовать нашу деятельность смыслополагания равнозначны в том смысле, что каждый из них от начала до конца исполняет необходимые задачи: задает понимание предикационного механизма и той логики, которая формализует рассуждения, построенные на основе таких высказываний.

Какой из этих двух способов «правильный» и как вообще можно понимать «правильность» в свете равнозначности разных и несовместимых способов организовать наше мышление, способов, которые относятся друг к другу как *то же иначе*, — это вопрос совсем другой и далеко выходящий за рамки задачи эксплицировать интуиции, лежащие в основе субстанциального и процессуального типов мышления, и показать строгую, формальную логику для последнего из них. Эту задачу я считаю здесь выполненной в основных чертах; тексты, публикуемые в этой книге, служат ярким примером того, как действуют законы процессуальной логики и как они могут и должны применяться для решения герменевтических задач.

* * *

Мне остается сказать несколько слов о трех текстах, публикуемых в этой книге. Это — части «Мекканских откровений», самого большого и главного труда Ибн ‘Арабī²⁵. Подбор первых двух

²⁵ В первом томе «Избранного» Ибн ‘Арабī, составленном И.Р. Насыровым, опубликована подробная статья о Величайшем шейхе и его произведениях

осуществлен И.Р. Насыровым, за что я выражаю ему свою искреннюю благодарность; он инициировал и работу по переводу и комментированию этих текстов, и мой перевод рождался в сотрудничестве с этим глубоким знатоком суфизма, в очных и заочных обсуждениях, не будь которых, эта работа наверняка не увидела бы свет. Третий текст — это новая редакция уже публиковавшегося перевода и совершенно новый комментарий к нему; об этом подробно сказано в отдельном предисловии к этому тексту.

Каждый из текстов имеет свое пространное заглавие, как оно было дано Ибн ‘Арабӣ в составе многотомных «Мекканских откровений», и эти названия воспроизведены в моем переводе. Однако я посчитал возможным и удобным дать этим трем текстам собственные краткие наименования, назвав первый из них «Тезисы» (они входят в состав авторского «Введения» к «Мекканским откровениям», завершая его), второй — «Вопросы и ответы», а третий — «Наставления ищущему Бога». Эти названия отражают характер этих текстов.

В «Тезисах» дано краткое изложение учения Ибн ‘Арабӣ. Тезисный характер ценен потому, что позволяет дать компактный обзор огромного корпуса текстов Величайшего шейха и понять, что сам автор считает первостепенным для понимания его доктрины. Выражаясь современным научно-организационным языком, это — его автореферат. Вместе с тем подобный автореферат сегодня не был бы принят к рассмотрению, думаю, ни одним Ученым советом: он не «разжевывает» учение Ибн ‘Арабӣ, а, напротив, требует от читателя неимоверного усилия мысли. Тезисный, крайне сжатый характер этого изложения потребовал пространного комментария, без которого оно осталось бы — рискну утверждать это — непонятным читателю. «Тезисы» даны сперва целиком, как единый текст без комментария, а затем каждый тезис приводится отдельно с комментарием, относящимся к нему.

«Вопросы и ответы» — это ответы Ибн ‘Арабӣ на вопросы о сущности суфийского мировоззрения, сформулированные ал-Ҳакимом ат-Тирмизӣ и позволяющие судить, действительно ли человек, притязающий на знание суфизма, таким знанием обладает. Этот текст, таким образом, представляет собой «глубинное» прочтение суфийского учения в свете концепции Ибн ‘Арабӣ.

Эти два текста, расположенные в самом начале «Мекканских откровений», можно считать «сливками» учения Ибн ‘Араби: здесь мы находим формулировки, предназначенные для самых «продвинутых» читателей. В отличие от этого, третий текст, «Наставления ищущему Бога», расположен в самом конце «Мекканских откровений» и адресован муридам — суфийским ученикам, только вставшим на путь суфизма.

От самого высокого до начального уровня, эти тексты как будто охватывают с обеих сторон, с начала и конца, необъятные «Мекканские откровения» и демонстрируют при этом удивительную стабильность, устойчивость и постоянство: в «Наставлениях ищущему Бога» читатель найдет те же центральные идеи и темы, что обсуждались в «Тезисах» и в «Вопросах и ответах». Что не менее важно, все эти тексты, от адресованных элите до обращенных к начинающим, демонстрируют одну и ту же процессуальную логику своего построения. Она же должна быть применена к их пониманию, т.е. к наделению их смыслом: без этого тексты Ибн ‘Араби останутся малопонятным разрозненным собранием отрывочных высказываний, туманных намеков и плохо интерпретируемых утверждений, тогда как благодаря ее применению они обретают стройность, логичность и прозрачность.

Перевод выполнен по изданию: *Ибн ‘Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккийя. Т. 1–4. Байрūt: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабий, 1998. Цифры в [квадратных скобках] указывают на том и страницу оригинала по этому изданию, номер страницы дан перед ее содержанием; ссылки на «Футүхāt» в тексте комментария приводятся по этому же изданию. Арабский текст сверен по булакскому изданию: *Ибн ‘Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккийя. Т. 1–4. Каир: Бүләқ, 1853–1857 и изданию Османа Йахйа: *Ибн ‘Араби*. Ал-Футүхāt ал-маккийя / Ред. ‘Усмāн Йахйā. Т. 1–14. Б.м.: Ал-Хай’а ал-мисрийя ал-‘амма ли-л-китāб, 1985–1992. Случаи существенных расхождений учтены в переводе и отмечены в комментарии.

Перевод стоит читать, держа перед глазами арабский текст; более того, к переводу стоит приходиться от арабского текста и после него. Я был бы очень рад, если бы читатель захотел пройти тот же путь, по которому шел я, создавая перевод и комментарий; тогда многие достоинства и недостатки моего труда стали бы более очевидными. Сперва я планировал оформить всю эту книгу как двуязычный текст, чтобы облегчить читателю такую работу, дабы он всегда мог без труда взглянуть на оригинал. Однако мы до сих пор не имеем такого издания

«Мекканских откровений», которое можно было бы считать безупречным и каноническим; даже замечательное издание Османа Йахйя, плод его титанического труда, не свободно от опечаток и в ряде случаев дает очень плохо интерпретируемый текст, никак не разъясняя эти трудности. Поэтому только для последнего, небольшого текста «Наставлений ищущему Бога» дан параллельный арабский оригинал, в остальных же случаях читателю придется самому отыскать соответствующий арабский текст. Впрочем, в век цифровых технологий это легко сделать, не выходя из дома; чтобы облегчить передвижение по тексту, я везде указываю страницы оригинала, по которому выполнен перевод, а в начале больших разделов текста — параллель по двум другим изданиям.

Ибн ‘Арабй
МЕККАНСКИЕ ОТКРОВЕНИЯ
(ИЗБРАННОЕ)

ВВЕДЕНИЕ

[1:69] Много раз мне приходила мысль дать в начале этой книги раздел о вероучениях¹, подкрепленных решающими доводами и сияющими доказательствами. Однако я счел, что это уведет в сторону того, кто готов (*мута'аххиб*)² и взыскует большего, кто ощутил дуновения щедрости о тайнах бытия. Ведь если тот, кто готов, встанет на путь уединения (*халва*) и поминания (*зикр*), оставит мысли, сядет, как бедняк, у которого ничего нет, у двери своего Господа, то Всевышний вознаградит его и дарует знание о Себе, божественные тайны и господние знания, которыми Бог (Пречист Он!) облагодетельствовал раба Своего Хидра³. Ведь Он говорит: «Раба из наших рабов, которому Мы даровали милосердие от Нас и научили его Нашему знанию»⁴, а также: «Будьте богобоязненны; Бог вас учит»⁵, «Если будете богобоязненны, Он дарует вам различение (*фурқāн*)»⁶, «Устроит вам свет, с которым вы пойдете»⁷. У ал-Джунайда⁸ спросили: «Благодаря чему ты обрел то, что обрел?». Он ответил: «Благодаря тому, что провел на этой ступени тридцать лет». 'Абӯ Йазид⁹ сказал: «Вы взяли свое мертвое знание от мертвых, а мы взяли наше знание от Живого, Который никогда не умрет».

Поэтому обладателю энергии (*химма*)¹⁰ в уединении с Богом и благодаря Ему (велик Его дар и величаво благодеяние!) достаются знания, недоступные ни для одного мутакаллима на земле, да и вообще ни для какого теоретика и знатока доказательств, если тот лишен данного состояния, ибо те знания — за пределами умозрения¹¹.

Ведь знание бывает трех степеней.

Рациональное знание (*'илм ал-'ақл*) — любое знание, которое достается тебе как необходимое¹² либо появляется вслед за рассмотрением доказательства при условии, что ты понимаешь способ его приведения. Сомнение (*шубха*)¹³ неотъемлемо от этого рода знания в мире мысли, который включает в себя все подобные знания. Поэтому об умозрении говорится, что оно бывает как правильным, так и ошибочным.

Следующее — знание состояний (*'илм ал-аḥвāl*), которое достигается только вкушением (*завқ*). Рационалист не способен дать

состоянию определение или привести доказательство, дающее знание о нем. Таково знание сладости меда, горечи алоэ, сладости соития, страсти, томления и тому подобные знания. Эти знания ни один человек не сможет постичь, если они не станут его атрибутом и он их не вкусит. Сомнение неотъемлемо от этого рода знаний и характерно для людей вкушения, подобно тому как человек, у которого вместилище вкуса подавлено горечью, вызванной желтой лихорадкой, находит мед горьким, тогда как это не так, ибо это горечь желтухи непосредственно воздействует на вместилище вкуса.

Третье знание — знание тайн (*'ульм асрāр*). Это знание стоит выше ступени разума, оно — от вдуновения святого духа в душу. Таким знанием обладают только пророк и избранник (*валийй*). Это знание — двух видов. Один его вид доступен разуму, как первый из этих разделов знания, однако данное знание достается его обладателю не благодаря умозрению: это степень этого знания даровала ему оное. Другой вид такого знания — двух типов. Один его тип относится ко второму знанию, но более благороден. Другой его тип — знание вестей¹⁴. Такое знание может быть правдивым (*сидқ*) и ложным (*кизб*), если только получающий данную весть не установил для себя твердо правдивость того, кто ее принес, и его оберегаемость (*'исма*)¹⁵ в вопросе, о котором тот говорит. Таковы сообщенные пророками (да благословит их Бог!) известия о Боге, а также их вести о рае и о том, что находится в нем. Так, утверждение о том, что имеется рай, относится к знанию сообщений. Утверждение о том, что во время воскресения будет Водоем с влагой слаще меда¹⁶, принадлежит к знанию состояний, т.е. к знанию, даруемому вкушению. Утверждение «Бог, а с Ним или Ему подобного — ничего»¹⁷, относится к числу рациональных знаний, постигаемых умозрением (*назар*).

Таков третий вид — знание тайн. Кто обладает им, тот обладает всеми знаниями, тогда как обладатель тех знаний не таков. Нет знания более благородного, чем это всеохватное знание, содержащее все познаваемое.

Тогда остается лишь одно¹⁸: передающий такое знание должен в глазах его получателей быть правдивым и оберегаемым (*ма'с'ум*). Так это обуславливают обычные люди. Что касается проницательного обладателя разума, который сам себе добрый советчик, то он это не отбрасывает, но говорит: для меня это может оказаться правдой, а может оказаться и ложью. А ведь так должен поступать любой обладатель разума, если данные знания приносит ему кто-то

не оберегаемый, даже если тот окажется правдив в своем сообщении. Но как не обязательно для получившего это знание принять его как правдивое, так же не обязательно считать его ложью. Нет, он должен подвергнуть это исследованию, и если сочтет это правдой, ему это не повредит, поскольку с данной вестью он получит нечто, чего разум не воспрещает как невозможное, но допускает оное или его исследует, и что не разрушает ни один из столпов Закона и не подрывает ни одну из его основ.

Если речь идет о том, что разум допускает и о чем Законодатель умолчал, то мы в принципе не обязаны это отвергать: нам дан выбор, принять ли это. [1:70] Если принесший это знание справедлив¹⁹, то нам не повредит, если мы это примем, как принимаем его свидетельство и кладем оное в основу судебного решения в делах об имуществе и жизни. Если же он, насколько мы знаем, не справедлив, то мы должны рассмотреть это. Если его сообщение является истинным в соответствии с одним из принятых у нас обоснований (*ваджх*), то мы его принимаем, а если нет — оставляем как допустимое и никак не высказываемся о том, кто это сообщение принес: ведь это было бы записанным свидетельством, за которое с нас спросится; Всевышний сказал: «Свидетельство их непременно запишется и они будут допрошены»²⁰.

<...>

Комментарий

¹ Ибн ‘Арабӣ различает два однокоренных термина: ‘ақїда (мн. ‘ақā’ид), который я передаю словом «вероучение», и и’тиқад, для передачи которого использую «учение». Хотя это различие — отнюдь не общепринятое среди исламских авторов (два термина могут употребляться и как синонимы), у Ибн ‘Арабӣ оно служит важной цели — показать свою позицию и свое учение как *подлинный смысл* ислама: исламского откровения (Корана) и Закона (*шар’*, *шарї’а*), понятого как совокупность сообщенного Богом знания.

Учение Ибн ‘Арабӣ, как это выяснится со всей полнотой ниже, не только несовместимо в своих основоположениях с *вероучением*, как оно изложено в суннитском исламе, прежде всего в ашаритской школе калама, но и представляет собой по сути шаг за пределы классического, определяемого религией мировоззрения (см. коммент. 23 к «Тезисам», заключит. часть, и др.). Однако Величайший шейх, понимая — как свидетельствуют его собственные неброские, вскользь высказанные замечания — необычность своих взглядов, сам, тем

не менее, насколько можно судить, осмысливал их как подлинную сущность традиционного мировоззрения.

Замечу в качестве отступления, что это — не уникальная черта Ибн 'Араби. В Европе Николай Кузанский тоже фактически выводит мировоззрение за пределы средневековой парадигмы, хотя стремится не к этому, а лишь к тому, чтобы выявить подлинный смысл христианского учения о Боге. Философский мистицизм, появляющийся в завершение того периода мысли, который творчески определен парадигматикой христианства и ислама, как будто подводит итог продуцированию положения о Боге как первоначале и, делая *еще* один шаг вперед, оказывается уже на дороге к современному мировоззрению. Так и Плотин, желавший лишь осмыслить платонизм и не помышлявший о революции в мировоззрении, заложил не что иное, как основание философской парадигматики средневековья.

Если Ибн 'Араби и не настаивает, во всяком случае явно, на революционности своих взглядов, то свое отличие от мутакаллимов-вероучителей он прекрасно осознает. Ниже он заявит об этом со всей определенностью, здесь же говорит по форме мягко, но совершенно определенно и по сути очень резко: тому, кто готов воспринять *учение* Ибн 'Араби, традиционное *вероучение* не нужно, более того, может сбить с цели. Разъясняя ниже эту позицию в пассаже, который опущен в переводе, Величайший шейх говорит, что обычные люди (*'амма* — здесь это слово не имеет уничижительного оттенка) имеют совершенно правильное и здоровое представление в доктринальных вопросах, хотя не читали ни одного сочинения мутакаллимов-вероучителей и не ведают о позиции их оппонентов (в опровержении которых и оттачивали свое мастерство мутакаллимы): знания явного (*зāхир*) смысла коранического текста для них вполне достаточно (см. Футūхāt 1:73). Этому явному слою коранического текста соответствует (по правилам *зāхир-бāтин*-соответствия) его скрытый, *бāтин*-слой смысла. *Учение* Ибн 'Араби как раз и разворачивает, как он сам считает, этот *бāтин*-слой смысла, а поскольку этот скрытый слой предполагается соотносенным с его явным слоем (хотя отнюдь не совпадающим с ним) благодаря правилам перевода одного в другое, учение Ибн 'Араби и может быть представлено как экспликация внутреннего смысла Закона, *необходимо* связанного с его внешним смыслом согласно второму закону процессуальной логики (см. об этом вводную статью). Закона, но не вероучения! Для последнего как раз не остается места в системе *зāхир-бāтин*-соответствия между явным слоем смысла божественной Речи, доступным всем, и скрытым слоем ее смысла, которым владеет,

по выражению Ибн ‘Арабӣ, «народ Божий»: по сути *вероучение оказывается излишним* (см. показательный пример: «Тезисы», Тезис 38 и комментарий к нему).

Имея в виду сказанное, вспомним, что У. Читтик говорит в начале своей статьи об Ибн ‘Арабӣ в Стэнфордской электронной энциклопедии: «Western scholarship and much of the later Islamic tradition have classified Ibn ‘Arabī as a “Sufi”, though he himself did not» (<https://plato.stanford.edu/entries/ibn-arabi/> 04.03.2022). Нельзя не согласиться с этими словами лучшего западного знатока текстов Величайшего шейха: Ибн ‘Арабӣ не ограничивает себя рамками суфизма, он видит свое место в гораздо более широком контексте — в контексте всей исламской культуры, исламской духовности. Не случайно он различает термины *’ахл ’алләх* (народ Божий), *мухаққиқун* (истинно-осуществившие) и *сӯфиййа* (суфии), ассоциируя — хотя не обязательно отождествляя — свои позиции с первыми двумя скорее, нежели с последними (см., например, Футӯҳāt 1:104, где Ибн ‘Арабӣ говорит о себе в первом лице и отличает «себя и мне подобных» от факихов, суфиев и истинно-осуществивших).

Вот в чем заключается подлинное объяснение столь странного на первый взгляд обстоятельства, что Ибн ‘Арабӣ открывает «Введение» к своему монументальному и самому главному, создававшемуся очень долго и прошедшему авторскую редакцию сочинению признанием в своей то ли нерешительности, то ли забывчивости, — во всяком случае, как будто упущении, хотя и оправданном заботой о читателе. На самом же деле это — только явное (*зāхир*) выражение, а скрытый (*бāтин*) его смысл, как мы только что показали, заключается в утверждении о месте своего учения и его соотношении с традиционным вероучением. Более подробно об использовании приема *зāхир-бāтин-выстраивания* смысла текста см. во введении к «Наставлениям ищущему Бога», а о логическом законе, на который этот прием опирается — во вводной статье («Шкатулка скупца», с. 57 и далее наст. издания).

При этом нельзя сказать, что Ибн ‘Арабӣ, не высказываясь прямо, утаивает что-то или теряет в однозначности мысли: передача скрытого через явное была распространенным, если не сказать нормативным приемом арабской словесности, построенным на стержневой идее соответствия «явное-скрытое», которое определено процессуальной парадигматикой (см. подробнее коммент. 23, особенно с. 137 и далее) и которое прекрасно выстраивается и прочитывается носителями этой культуры. Ал-Кирмāнӣ, величайший исмаилитский философ, замечает, что таким приемом

пользовались арабы..., являя в том образцы красноречия. Известно, например, такое описание щедрого и гостеприимного мужа: «Они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет погибель». В этой фразе описаны верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы можно было быстро заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты. Эта фраза утверждает, что сей муж щедр и гостеприимен, причем этот атрибут ему не приписывается непосредственно в специально имеющих такой смысл словах (*ал-Кирмāни*. Рахат ал-'ақл / Ред. М. Гāлиб. Байрūt: Дār ал-андалус, 1983. С. 66).

Более того, развитая в арабо-мусульманской поэтике и риторике теория красноречия и иносказания утверждала, что *бāтин*-указание на смысл может быть более сильным, чем *зāхир*-указание, поскольку закрепляет связь со смыслом промежуточными необходимыми переходами (см. подробнее: *Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В.* Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245–344, интересующее нас положение — с. 305, в целом об истинном и переносном указаниях с. 286–305). В примере, который привел ал-Кирмāни, последняя фраза («сей муж щедр и гостеприимен») фиксирует смысл-*ма 'нан*, который можно выразить и прямо (*хақіқа*), и иносказательно (*маджāз*). Выраженный прямо, этот смысл станет *бāтин* — скрытым для явной (*зāхир*) высказанности-*лафз*; такой высказанностью служит предпоследняя фраза («верблюды, которых сей муж часто ставит на колени у себя во дворе и не пускает пастись, дабы можно было быстро заколоть их на угощение, а заслышав мелодию лютни, верблюды сразу понимают, что сейчас будут заколоты»). Это — обычный прием выражения смысла через высказанность. А вот обсуждаемая фраза («они мало пасутся, часто становятся на колени, а заслышав звуки лютни, убегают: их ждет погибель»), взятая как явная высказанность, указывает нормативно на свой скрытый смысл, который эксплицирован ал-Кирмāни в следующей фразе («верблюды, которых сей муж часто ставит на колени...»), а эта фраза, если ее взять в качестве явного, т.е. в качестве высказанности, а не смысла, будет указывать на свой скрытый смысл, который и выражен в последней фразе («сей муж щедр и гостеприимен»). Таким образом, при непрямом указании на смысл читатель совершает два *зāхир-бāтин*-перехода, а не один, как при обычном, нормативном восприятии речи, и эта повторенность перехода закрепляет для него передаваемый смысл.

² Немного ниже (Футūхāt 1:72; это место опущено в переводе) Ибн ‘Арабī употребляет данное выражение в развернутой форме: «кто готов к тому, чтобы Истинный проявился для его сердца».

³ В суфийской традиции Хидр (Хизр) символизирует альтернативный пророчеству путь передачи божественного знания суфиям, поскольку, согласно исламскому вероучению, пророческий способ получения откровений прекратился со смертью «печати пророков» Мухаммада. Большинство комментаторов Корана идентифицируют с Хидром безымянного «раба из рабов» Бога (см. Коран 18:65–82). Хидр пользуется огромной популярностью в «народном», бытовом исламе, считается покровителем дервишей.

⁴ Коран 18:65, К. Здесь и далее помета «К.» означает перевод И.Ю. Крачковского, «С.» — Г.С. Саблукова (во всех случаях цитирования орфография и пунктуация авторов сохранены), отсутствие пометы указывает, что перевод выполнен мною.

⁵ Коран 2:282.

⁶ Коран 8:29. Под *фурқāн* понимается мерило истины и лжи, обладатель которого способен отличать истинное от ложного.

⁷ Коран 57:28, К.

⁸ Ал-Джунайд, ‘Абū ал-Қāсим (ум. 910) — родоначальник одного из двух основных направлений в суфизме, называемого «учением о трезвости» и противопоставляемого «опьяненному» направлению.

⁹ Ал-Бистāmī, ‘Абū Йāзид (ум. 875) — родоначальник «опьяненного» направления в суфизме. Упомянув ал-Джунайда и ал-Бистāmī, имена которых символизируют внешне противопоставленные, но по сути единые стратегии осмысления суфийского опыта, в том числе в части знания и познания, Ибн ‘Арабī тем самым как будто упоминает весь суфизм.

¹⁰ «Совершенный человек» обладает властью как над вещами в земном мире, так и над «смыслами» всех вещей в вечностном мире. Эта сила распоряжения (*тасаппуф*) обозначается понятием «энергия» (*химма*) (которое следует понимать, конечно, не в том смысле, какой это слово получило в современной физике). См. также коммент. 2 к «Тезисам».

¹¹ Это положение было бы ошибкой понимать в абсолютном ключе, как безоговорочное отрицание рационализма и утверждение иррационального характера искомого знания, коренящегося исключительно в откровении. Во-первых, Ибн ‘Арабī говорит не о разуме и рациональном познании вообще, а о том знании и умозрении, которое характерно для мутакаллимов. Под последними он подразумевает

ашаритов, с которыми не согласен по многим вопросам (хотя кое в чем соглашается, во всяком случае, соглашается во внешней формулировке тезисов, если не в их толковании), как мы в этом убедимся ниже. Когда Ибн 'Араби оспаривает мнения мутакаллимов, он бывает довольно резок, даже уничижительно именует их «знатоки отметин» (см. с. 265 наст. издания). Во-вторых, даже если какие-то положения получены в откровении или озарении, это не отрицает возможности их рационального обоснования и изложения, с чем мы также будем встречаться — см. коммент. 15 и 57 (заключит. часть) к «Тезисам»: здесь Ибн 'Араби говорит о добывании знаний, а не об их обосновании. Наконец, обратим внимание хотя бы на название Раздела, в котором Ибн 'Араби излагает собственное учение (я снабдил его дополнительным кратким заголовком «Тезисы»): «Об учении избранных из народа Божьего, полученном путем умозрения и откровения»; здесь умозрение и откровение упомянуты «через запятую». См. также коммент. 134 к «Тезисам».

¹² Необходимое (*дарӯрийй*) знание — знание, которого не может быть лишен никакой человек в здравом уме; обычно под этим понимаются очевидные утверждения, которые невозможно отрицать, в том числе знание необходимо-истинных посылок (*'avā'ul al-'ilm*).

¹³ В толковании этого места я следую О. Йахйа, который огласовывает таким образом.

¹⁴ Имеются в виду пророческие вести.

¹⁵ Имеется в виду берегаемость свыше: такой человек, например, пророк, поддержан абсолютным божественным авторитетом.

¹⁶ Многочисленные хадисы повествуют о Водоеме (*ḥawḍ*) с влагой слаще меда, доступ к которому будет открыт умме Мухаммада после конца времен и воскресения в ожидании Суда.

¹⁷ В оригинале — *كان الله ولا شيء معه ومثله*. Выражение *كان الله ولا شيء معه* «Бог, а с Ним — ничего» и его варианты (*ولا شيء غيره* и другие) часто встречаются в хадисах; это выражение будет подробно анализироваться Ибн 'Араби ниже (см. ниже, Тезис 6 и «Вопросы и ответы», Вопрос 23). Что касается последнего слова этого выражения, слова *мисл* («подобие» Бога), то оно может отсылать к известному аяту *ليس كمثلته شيء* «Нет вещи, что была бы как подобное Ему» (42:11). Эта отсылка вводит тему одновременного утверждения и отрицания подобия Богу, одновременного уподобления (*ташбих*) и очищения (*танзих*) Бога, к которой Ибн 'Араби многократно обращается в «Геммах мудрости» и «Мекканских откровениях».

¹⁸ Поскольку данное знание — высшее, остается только убедиться, что некое утверждение действительно принадлежит к данному, третьему типу знания («знание тайн»). Если обычным верующим достаточно общепринятого убеждения в правдивости пророков, то «рационалист» (*‘āqil*), т.е. в данном случае сам Ибн ‘Арабӣ, самостоятелен, вводит свои критерии правильности и допускает критическое рассмотрение таких утверждений с точки зрения их содержания. Об этом Ибн ‘Арабӣ и будет говорить ниже, соотнося это с пониманием правильности и правдивости согласно исламскому Закону. Интересно сравнить эти построения Ибн ‘Арабӣ с рассуждениями его современника Ибн Рушда о соотношении *ḥikma* («мудрость», т.е. философия) и *sharī‘a* («шариат», религиозный Закон) (см. его «Рассуждение, выносящее решение относительно связи между религией и философией» в книге: Сагадеев А.В. Ибн-Рушд (Аверроэс). М.: Мысль, 1973); см. также коммент. 134 к «Тезисам».

¹⁹ Речь идет о «справедливости» (*‘adāla*), как она понимается в фикхе, где этот термин обозначает статус человека, который не совершал великих грехов и малые грехи которого перевешены добрыми делами. Только свидетельство справедливого принимается в суде, справедливость входит в число требований к достоверным передатчикам хадисов.

²⁰ Коран 43:19, С.

**Об учении (*u 'tiqād*) избранных из народа Божьего,
полученном путем умозрения (*назар*) и откровения (*кашф*)**

[Тезисы]

◇ Текст ◇

Хвала Богу, ввергающему разум в изумление при виде плодов энергий! Да ниспошлет Бог благословение и мир Мухаммаду и его семейству!

Тезис [1]

Поистине, для разума есть предел, у которого он останавливается как мыслящий, не как воспринимающий. Ведь о том, что невозможно с точки зрения разума, мы говорим, что это может не быть невозможным в соотношении с божественностью, равно как о допустимом с точки зрения разума — что оно может оказаться невозможным в соотношении с божественностью.

Тезис [2]

Никакая соотнесенность между Истинным, должным существовать благодаря Самому Себе, и возможным, пусть оно и является необходимым благодаря Ему с точки зрения тех, кто говорит об этом, в силу того, что этого требует либо Самость, либо знание с его мыслительными посылками, — не может быть установлена бытийными доказательствами. Между указанием и тем, на что указано, между доказательством и тем, что доказывается, должна каким-то образом иметься связанность, имеющая отношение и к указанию, и к тому, на что указано посредством этого указания: без этого указывающее никогда бы не достигло того, на что указывает его указание.

Творение и Истинный никаким образом не могут иметь ничего общего с точки зрения Самости. Однако, поскольку эта Самость характеризуется божественностью, то это — другое определение, которое разум самостоятельно постигает. А мы считаем, что знание обо всем том, что разум постигает самостоятельно, может предшествовать свидетельствованию этого. Однако Самость Всевышнего Истинного отлична от этого: ее свидетельствование предшествует знанию о ней, более того, она свидетельствуется, но не познается. А божественность познается, но не свидетельствуется: Самость ей противостоит.

Сколько ученых-рационалистов, притязающих на обладание уравновешенным разумом, утверждают, что мысль и умозрение дали им знание о Самости! Однако рационалист ошибается, ведь мысль его мечется между отрицанием и утверждением. Утверждаемое к нему же и восходит, ибо рационалист утверждает за Истинным именно то, каков он сам: знающий, могущий, волящий, — и так далее все имена. А отрицаемое восходит к несуществованию и отрицанию. Отрицаемое не является самостным атрибутом, ибо самостные атрибуты для сущего — утвержденные. Так этот мыслитель, мечущийся между утверждением и отрицанием, никакого знания о Боге не получает.

Тезис [3]

Как же скованному познать абсолютное, когда его самость этого не предполагает? Как возможное может добраться до познания Необходимого-благодаря-Себе, если для всякого лика возможного допустимы несуществование, гибель и нужда? Если бы был лик, объединяющий Необходимое-благодаря-Себе и возможное, то в нем для Необходимого-благодаря-Себе оказались бы допустимы те же гибель и нужда, что допустимы по отношению к возможному. Но в отношении Необходимого это абсурдно, а значит, абсурдно утверждать какой-либо лик, объединяющий Необходимое и возможное.

Лики возможного принадлежат ему, оно в самом себе допускает несуществование, а значит, это тем более справедливо для его ответвлений. [А тут] за возможным окажется утверждено то же, что за Необходимым-благодаря-Себе, с точки зрения этого объединяющего их лика. Но нет ничего, что было бы утверждено за возможным так же, как это утверждено за Необходимым-благодаря-Себе. Следовательно, наличие лика, объединяющего Необходимое-благодаря-Себе и возможное, абсурдно.

Тезис [4]

Но я утверждаю: божественность накладывает определения, пусть и сама является определением. В формах этих определений происходит проявление в тамошнем мире — так, как оно происходит, ведь имеется, как о том упоминается, расхождение в вопросе о видении пророком (мир ему!) своего Господа. Есть хадис: «Величайший свет в мерцании жемчуга и изумруда», а есть и другие.

Тезис [5]

Я говорю «волевое определение», а не «выбор», ибо, когда речь шла о выборе, она шла с точки зрения рассмотрения возможного вне его причины и причинности.

Тезис [6]

Вот почему я утверждаю то же, что оберегаемое откровение: что вот Бог, а с Ним — ничего. Он (мир ему!) сказал только это — а что было сказано после этого, того здесь нет, а именно — их утверждения «Он сейчас таков, каков прежде»; они имеют в виду — таков же в суждении. Ведь «сейчас» и «прежде» относятся к нам, поскольку появились — они и им подобное — благодаря нам. Так уходит соотношенность: то, о чем сказывается «Бог, а с Ним — ничего», — божественность, а не Самость.

Вообще всякое суждение, выносимое в области знания о божественном относительно Самости, относится к божественности, а не к Самости. Это — определенности, накладываемые соотношенностями, сопряженностями и отрицаниями: множественность — в соотношенностях, а не в воплощенности.

Здесь поскользнулись те, кто, рассматривая атрибуты, смешал то, что приемлет уподобление, и то, что оно не приемлет. Они опирались на объединяющие вещи, такие как доказательство, истинность, причина и условие, и посредством их выносили суждения и о сокровенном, и о свидетельствуемом. Но для свидетельствуемого это допустимо, а для сокровенного — нет.

Тезис [7]

Море Облака — это перешеек между Истинным и Творением. В этом море возможное принимает описания «знающий», «могу-

щий» — описания всех божественных имен, которые у нас. А Истинный принимает описания «восхищаться», «улыбаться», «смеяться», «радоваться», «совместность» — и большинство характеристик возникающего. Отдай то, что Его, и возьми то, что твое! Ему — нисходить, а нам — восходить.

Тезис [8]

Тебе не прийти к тому, к кому хочешь прийти, иначе, нежели благодаря ему и благодаря себе: благодаря себе, поскольку ты ищешь этого, и благодаря ему, поскольку к нему устремлен ты. Так вот, божественность предполагает это, а Самость — нет.

Тезис [9]

К наделению существованием всего, что кроме Всевышнего Бога, обращена божественность со своими определенностями, соотносительностями и сопряженностями. Это она вызывает воздействия, ведь исключено, что возможен принуждающий без принужденного или могущий без подвластного, — будь то в существовании, в потенции или в акте.

Тезис [10]

Характеристика, особая из особых, которой нет ни у кого, кроме божественности, — это могущая. Ведь у возможного изначально нет могущества: оно имеет способность принять связанность божественного воздействия с собой.

Тезис [11]

Стяжание — это связанность воли возможного с каким-то одним, а не с другим, действием. Тогда божественное могущество при наличии такой связанности дает тому действию существование. Это и названо в отношении возможного стяжением.

Тезис [12]

Для достигшего истинности принуждение неверно потому, что для раба оно противоречит верности действия. Ведь принуждать значит заставлять возможное действовать при наличии с его стороны сопротив-

ления. Минерал не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы он действовал, и у него нет обычного разума. И возможное не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы оно действовало, и у него нет осуществленного разума, пусть и появляются его воздействия.

Тезис [13]

Божественность с необходимостью требует, чтобы в мире были испытание и прощение. А потому нет большего основания изымать из бытия «Творящего возмездие», нежели «Прощающего», «Обладателя прощения» и «Дарующего благополучие». Если бы имелись имена, лишённые определяющего воздействия, они оказались бы остановленными. Однако остановить божественность невозможно, поэтому имена не могут не воздействовать.

Тезис [14]

Постигающий и постигаемое: каждое из них бывает двух видов. Есть постигающий, который познает, обладая силой воображения, и есть постигающий, который познает, не обладая силой воображения. Постигаемое также — двух видов. Есть постигаемое, которое имеет форму и которое не познается в своей форме и не запечатлевается тем, кто лишен силы воображения, но его познает и запечатлевает тот, кто обладает силой воображения. И есть постигаемое, вовсе лишённое формы: оно только познается.

Тезис [15]

Познание — это не запечатление познаваемого, и это не смысл, запечатлевающий познаваемое, ибо не каждое познаваемое может быть запечатлено и не каждый познающий может запечатлевать. Ведь познающий запечатлевает благодаря своему воображению, а для познаваемого обладать формой значит иметь ее такой, когда ее схватывает воображение. Но есть познаваемое, которое вообще не схватывается воображением, а значит, оно не имеет формы.

Тезис [16]

Если бы было допустимо, чтобы от возможного проистекало действие, то оно в самом деле было бы могущим. Однако оно не обладает

действием, а значит, не обладает и могуществом. Утверждение могущества за возможным — притязание, не подтвержденное доказательством. Мы согласны в этом вопросе с ашаритами, утверждающими его и вместе с тем отрицающими, что от него проистекает действие.

Тезис [17]

От того, что едино во всех отношениях, исходит только единое. А имеется ли то, что соответствует этому, или нет? Это для беспристрастного человека — предмет рассмотрения.

Разве ты не видишь, что ашариты приписывают Истинному созидание лишь постольку, поскольку Он — могущий, избирание лишь постольку, поскольку Он — волящий, совершенное устройство лишь постольку, поскольку Он — знающий? Однако быть волящим — не именно то же, что быть могущим. Значит, их утверждение о том, что Он един во всех отношениях, неправильно в плане всеобщей связанности.

Да и как может быть иначе, если они утверждают превышающие Самость атрибуты, имеющиеся в Нем, Всевышнем? То же относится к тем, кто говорит о соотношенностях и сопряженностях. Ни у кого не получилось единства во всех отношениях: либо их учения заставляют их признать их несуществование, либо они признают их.

А потому утверждение единства — только и именно для божественности: нет божества, кроме Него. Вот это — правильно и подкреплено доказательством.

Тезис [18]

Что Создатель знающий, живой, могущий (и так для всех атрибутов) — это соотношенности и сопряженности, а не воплощенности, дополнительные [к Самости], поскольку это означало бы ее ущербность. Ведь совершенный благодаря чему-то дополнительному ущербен по самости в сравнении с собственным совершенством, [полученным] благодаря этому дополнению. Но Он совершенен по Своей Самости: превзойти Самость Самостью же невозможно; а благодаря соотношенностям и сопряженностям — не невозможно.

А что касается утверждения: они — не Он, но и не иные, нежели Он, — то оно как нельзя дальше отстоит от истины. Ведь речь

приверженца этого учения указала, вне всякого сомнения, что дополнения — а именно, «иное» — утверждены. Однако он подверг отрицанию это выражение, [сказав]: «не иное», а затем произвольно определяет иное, говоря, что два взаимно-иных — это такие, что могут разделиться во времени и месте, существовании и несуществовании. Однако никто из знающих данный вопрос не считает это определением иного.

Тезис [19]

Многочисленность связанностей Связанного не влияет на то, чтобы Ему быть Единым в Себе, равно как разделение того, о чем идет речь, не влияет на единичность речи.

Тезис [20]

Самостные атрибуты в отношении Описываемого ими, хоть и многочисленны, не указывают на многочисленность Описываемого в Самом Себе, ибо они — совокупность Его Самости, пусть и умопостижимы как отличные один от другого.

Тезис [21]

Всякая форма в мире — акциденция в субстанции. Это с формой происходят метаморфозы, тогда как субстанция едина. Разделенность — в форме, не в субстанции.

Тезис [22]

Тем, кто говорит, что от Первого следствия, хотя оно и едино, произошла множественность потому, что в нем наличествуют три аспекта: его причина, оно само и его возможность, — мы ответим: вы должны признать это (я имею в виду его многоаспектность при том, что оно едино) и в отношении Первой причины. Тогда почему вы запрещаете говорить, что от Нее может происходить что-либо, кроме единого? Либо вы должны признать проистекание множественности из Первой причины, либо — проистекание единого из Первого следствия, вы же не говорите ни того, ни другого.

Тезис [23]

Кто самостно совершенен и ни в чем не нуждается, тот не может быть причиной чего-либо, поскольку быть причиной значит зависеть от следствия. Однако Самость не зависит ни от чего, а значит, быть причиной не может. А вот божественность может принимать сопряженности.

Если же скажут, что божеством называют того, кто по самости совершенен и не нуждается, не подразумевая при этом ни сопряженностей, ни соотношенностей, мы ответим, что выбор выражения не должен нас стеснять, в отличие от слова «причина»: в изначальном своем установлении и по своему смыслу причина требует следствия. Если же под причиной подразумевают то же, что под божеством, то это приемлемо, и тогда обсуждать это выражение будем только с точки зрения Закона: запрещает ли он, разрешает или молчит об этом.

Тезис [24]

Божественность — это такая степень Самости, которая принадлежит по праву только Богу. Она требует Того, Кому принадлежит по праву, не Он требует ее. А обожествляемое требует ее — и она требует его, Самость же не нуждается ни в чем. Если бы сия тайна, связывающая то, о чем мы сказали, исчезла, то божественность стала бы недействительной, тогда как совершенство Самости не стало бы недействительным. Об этом и сказал имам: в божественности есть тайна, и если она исчезнет, божественность станет недействительной.

Тезис [25]

Познание не изменяется с изменением познаваемого; изменяется связанность. А связанность — это соотношенность с тем или иным познаваемым. Возьмем, например, связанность познания с тем, что Зайд возникнет (*са-йакун*), — и вот он возник (*кана*): познание связалось с тем, что он возник в данный момент, и перестало быть связанным с тем, что он возникнет. Из изменения связанности не следует изменение познания, как из изменения слышимого и видимого не следует изменение видения и слышания.

Тезис [26]

Итак, установлено, что познание не изменяется, — но и познаваемое также не изменяется. Ведь познаваемое познанием — это соотносительность двух истинно познанных предметов. Тело — это познаваемое, которое никогда не изменяется, и стояние — это познаваемое, которое не изменяется. А вот соотносительность стояния и тела — это такая познаваемая вещь, которой было приписано изменение. Но и соотносительность не изменяется; а данная особая соотносительность также имеет отношение только к данной особи, а потому не изменяется.

Нет ничего познаваемого, за исключением этих четырех. Это — три истинно-достигнутых предмета: соотносительность, предикат и субъект, — и особая соотносительность.

Если же нам скажут, что мы все же приписали изменение субъекту, поскольку увидели его сперва в одном состоянии, а затем — в другом, то мы ответим: ты взглянул на субъект неким особым образом, а не с точки зрения его истинности (ведь его истинность неизменна), и не с той точки зрения, что он — субъект (ведь это — истинность, которая также не изменяется). Нет, ты смотришь на него как на субъект-в-некоем-состоянии. Значит, другое познаваемое — это не субъект в том состоянии, которое, как ты утверждаешь, исчезло: оное [состояние] не отделяется от своего субъекта; на самом деле здесь — другой субъект, с которым — другая соотносительность.

Следовательно, не изменяется ни познание, ни познаваемое. Дело в том, что у познания — [разные] связности с познаваемыми; или же оно связывается с [разными] познаваемыми, — как угодно.

Тезис [27]

Никакое запечатленное знание не приобретает мысленным умозрением.

Приобретаемые знания — не что иное, как соотносительность одного запечатленного познаваемого с другим; соотносительность как таковая также принадлежит запечатленному знанию.

Ты считаешь запечатленное знание приобретаемым только потому, что можешь услышать некую высказанность, с помощью которой данная группа лиц условилась указывать на определенный смысл, который всем известен, но о котором не все знают, что на него указывает именно эта высказанность. И вот, некто спрашивает о смысле,

который называют данной высказанностью: «Что это за смысл?», — и тот, к кому обращен вопрос, фиксирует для него этот смысл, давая ему определение. Но если бы спрашивающий не знал о том смысле: о его смысловости и об указании, благодаря которому он смог узнать, что же подразумевал тот человек под термином, установленным для этого смысла, — то он бы и не воспринял все это и не понял, о чем тот говорит. Значит, все смыслы уже положены в душе и раскрываются со временем от состояния к состоянию.

Тезис [28]

Если считать познание охватыванием познаваемого, то познаваемое должно быть конечным. Однако оно не может быть конечным, а значит, охватить его невозможно.

Говорят, что знание охватывает истинность каждого познаваемого, а иначе оно не познано через охват. Но кто знает что-то лишь в одном отношении, а не во всех, тот не охватил это.

Тезис [29]

Видение разумом — познание, а видение зрением — путь познания.

Для Бога быть слышащим и видящим значит иметь отдельную связанность: это — две определяющих характеристики знания. Двойственность имеет место благодаря тому-с-чем-связано, а именно — услышанному и увиденному.

Тезис [30]

Безначальность — негативный атрибут, отрицающий первоначальность. Если мы говорим о божественности: «Первый», — то лишь в смысле степени.

Тезис [31]

Ашариты доказывают возникновение всего-что-кроме-Бога через возникновение того, что занимает место, и возникновение акцидентов оного. Это неверно, если они не докажут, что все-что-кроме-Бога ограничивается тем, о чем они говорят. Мы признаем возникновение того, о возникновении чего они говорят.

Тезис [32]

Для любого самостоятельного и не занимающего место сущего, которое является возможным, верно, что с его существованием не текут времена и ему не требуются пространства.

Тезис [33]

Ашариты приводят такое доказательство: первое возможное могло [возникнуть] и до того времени, когда оно получило существование, и после (а ведь время здесь — подразумеваемое, а не сущее), а значит, избрание [именно этого времени] доказывает наличие Избирающего. Однако доказательство несостоятельно в силу несуществования времени, а значит, это не может доказывать. Им бы сказать так: соотносительность возможного с существованием, или соотносительность существования с возможным — это одна и та же соотносительность постольку, поскольку это — соотносительность, а не поскольку речь о данном возможном, а значит, избрание к существованию одних, а не других, возможных доказывает, что у них есть Избирающий. Вот в чем заключается возникновение всего-что-кроме-Бога.

Тезис [34]

Утверждение, что время — это воображаемая длительность движения небесной сферы, абсурдно, ведь воображаемое — это не действительно существующее, а они отрицают право ашаритов подразумевать время для первого возможного. Но тогда движение небесной сферы совершается в ничто. А если другой утверждает, что время — это движение небесной сферы, а небесная сфера занимает место, то движение будет совершаться исключительно в том, что занимает место.

Тезис [35]

Дивлюсь я двум большим группам, ашаритам и сторонникам учения о телесности, как они ошиблись относительно общих слов, решив, будто те означают уподобление. Но ведь в языке уподобление достигается, только если две вещи связаны словами «подобно» или «как», — а это едва ли найдется во всех тех аятах и вестях, что они сочли уподобляющими.

Далее, ашариты вообразили, будто бы, истолковав [их], они избавились от уподобления, — а сами и не расставались с ним! От уподобления телам они перешли к уподоблению возникшим смыслом, не имеющим вечностных характеристик по своей истинности и определению. Так что они вовсе не избавились от уподобления [Бога] возникшему.

И даже приняв их слова, мы не перейдем, например, от *исти-вā'* («утверждение») в значении *истиқрār* («упрочение») к *исти-вā'* в значении *истīlā'* («овладение»), как это сделали они, — ведь Престол упомянут в связи с этим «утверждением», так что значение «овладение» становится невозможным в силу упоминания седалища, а значит, нельзя понять это в другом смысле, ином, нежели «упрочение».

Так вот, я говорю, что уподобление происходит, например, из-за «утверждения» (а «утверждение» — это смысл), а вовсе не из-за «того-на-чем-утвердились», т.е. тѣла. Утверждение — смысловая умопостигаемая истинность, соотносимая с любой самостью согласно истинности той самости. Так что нет нужды изощряться в переносе [смысла слова] «утверждение» с его явного [значения на иносказательное]: это — очевидная ошибка, ее не скрыть.

Что касается сторонников учения о телесности, то им не следовало перемещаться от явного выражения к одному из его возможных толкований, с их-то верой и их стремлением придерживаться слов Всевышнего: «Нет ничего, подобного Ему».

Тезис [36]

Всевышний «не приказал непристойных деяний», равно и не велит их, однако судил им быть в Своем приговоре и предопределении.

Что Он не велит их, явствует из того, что непристойность — не их воплощенность, а Божье определение относительно их. Божье определение вещей не сотворено, а несотворенное не может быть велено.

Поскольку Он вменил нам сие в обязанность в качестве повиновения, мы считаем это для себя обязательным и говорим: [Его] веление, чтобы мы повиновались, утверждено традицией, а не разумом, так что утвердите это для непристойных деяний. Мы приняли это на веру, как приняли взвешивание деяний и их формы при том, что это — акциденции. Так что это не противоречит тому, к чему мы с необходимостью пришли, следуя доказательству.

Тезис [37]

Предметом желания не служит несуществование возможного, о котором судят как о предшествующем его существованию. Однако несуществование, что сопутствует ему, согласно суждению, в состоянии его существования (так как, если бы не существование, то это несуществование распространилось бы на него), служит предметом желания в состоянии существования возможного в силу допустимости сопутствия ему несуществования.

Несуществование возможного, которое не служит предметом желания, противостоит существованию Необходимого-благодаря-Себе, ибо ступень абсолютного существования противостоит абсолютному несуществованию возможного постольку, поскольку на этой ступени для него недопустимо существование.

Это касается только существования божественности, и ничего иного.

Тезис [38]

С точки зрения разума не невозможно вечное бытие, которое не является божеством. Если это не так, то лишь с точки зрения традиции.

Тезис [39]

Если Избирающий направляет волю на существование некоего возможного, то Он избирает его к существованию не постольку, поскольку это — существование, но в силу отнесенности существования к определенному возможному: ведь оно могло быть соотнесено и с каким-то другим возможным. Так что существование возможного вообще, а не какого-то определенного возможного, во все не является волимым и не осуществляется иначе, как для некоего определенного возможного; а если — для некоего определенного возможного, значит, существование волимо не как таковое, а в силу его соотнесенности с неким определенным возможным, никак не иначе.

Тезис [40]

Доказана утвержденность избирающей причины; и доказано, к примеру, что следует рассудить, что отрицается и что утверждается

в отношении этой избирающей [причины], — как о том говорил один теоретик в разговоре со мной. Мы рассуждали, как он хотел. Однако доказана утвержденность посланника от Пославшего, а потому мы приняли от посланника божественные соотнесенности и судили, что она является такой-то, а не такой-то. А как же иначе? Ведь есть ясное доказательство Его существования, и что Его существование — сама Его Самость, а не причина Его Самости (когда бы Он нуждался в другом, тогда как Он совершенен во всех отношениях). Итак, Он — сущий, и Его существование — сама Его Самость, никак не иначе.

Тезис [41]

Нужда возможного в Необходимом-благодаря-Себе и самостное отсутствие у Необходимого нужды в возможном называется божеством.

Ее связанность с самой собой и с истинностями всего осуществленного, будь то в существовании или в несуществовании, называется знанием.

Ее связанность с возможными — такими, каковы они — называется выбором.

Ее связанность с возможным с точки зрения предшествования знания возникновению возможного называется желанием.

Ее связанность с избиранием какого-то конкретного из двух допустимых [состояний] возможного называется волей.

Ее связанность с дарением существования созданному называется могуществом.

Ее связанность с извещением создаваемого о его создании называется приказанием. Оно бывает двух видов: опосредованное и непосредственное. С устранением опосредования приказание обязательно осуществляется, а при опосредовании — не обязательно: такое приказание не относится к самой истинности, ибо ничто не устоит перед приказанием Бога.

Ее связанность с извещением создаваемого о том, что его создание отклоняется или же отклоняется создание того, что может произойти от него, называется запретом. Запрет подразделяется так же, как приказание.

Ее связанность с передачей [знания] о том, какова она сама либо иное сущее, либо о том, что в душе, называется извещением.

Если она связывается с неким созданием: «Каким образом?», — это называется вопрошанием.

Если она связывается с ним, нисходя в виде приказания, это называется зовом.

Если [она] связывается с приказанием, обращенным к нему, это называется речью.

Ее связанность с речью, не обусловленная знанием, называется слышанием, а если она связалась [с речью] и за этой связанностью последовало понимание услышанного, это называется пониманием.

Ее связанность со светом и несомыми им видимыми вещами называется зрением и видением.

Ее связанность с постижением всякого постижимого, когда любая из всех этих связанностей допустима исключительно для него, называется жизнью.

Воплощенность во всем этом едина; связанности умножились в силу истинностей связываемого, а имена — [в силу истинностей] именуемого.

Тезис [42]

У разума есть свет, с помощью которого он постигает определенные вещи, и у веры есть свет, с помощью которого она постигает все, если отсутствует препятствие.

С помощью света разума ты приходишь к знанию божественности: что ей долженствует и что для нее неприемлемо, а также — что допустимо, а значит, не неприемлемо и не долженствует. А с помощью света веры разум постигает знание Самости и те характеристики, что Истинный соотнос с Собой.

Тезис [43]

Мы считаем, что познать определенность самостей можно, только познав самости соотносимые и самости-с-которыми-соотнесено. Вот тогда будет познана та особая соотнесенность с той особой самостью, как, например, «утверждение», «совместность», «рука», «око» и прочее.

Тезис [44]

Воплощенности не переменяются, и истинности не изменяются.

Огонь, к примеру, жжет в силу своей истинности, а не формы. Когда Всевышний говорит: «О огонь, будь прохладой и миром!», — то эта речь обращена к форме, а именно — к раскаленным углям.

Угольные тела жгут огнем, и поскольку в них имеется огонь, они были названы «огнем». Как они приняли жар, так примут и холод.

Тезис [45]

Пребывание — это постоянство существования пребывающего, и не более того. Это не дополнительный атрибут, который бы сам нуждался в пребывании, и так до бесконечности. Исключение — учение ашаритов о возникшем: пребывание — акциденция, а потому не нуждается в пребывании. Все это относится к пребыванию Всевышнего Истинного.

Тезис [46]

Речь как речь едина, разделение — в том-о-чем-речь, а не в самой речи. Значит, приказать и запретить, известить и осведомиться или попросить — единое в речи.

Тезис [47]

Различие в имени, именуемом и именовании — это различие в высказанности. Когда кто-то говорит: «Да будет благословенно имя Господа твоего!» и «Хвали имя Всевышнего твоего», — то это как запрещение брать свиток [Корана] с собой в поездку на вражеские земли.

Что касается довода посредством «имена, какими наименовали их вы»: что имя и есть именуемое, а значит, поклоняются отдельным вещам, — то ведь это соотносительности божественности они поклонялись. Довод, основанный на том, что имя — это именуемое, отпадает: если это и так, то лишь в языке и установлении, а не по смыслу.

Тезис [48]

Возможное существует лишь благодаря полноте степеней самостоятельного и познавательного существования.

Тезис [49]

Любое возможное заключено в одном из двух: либо в сокрытии, либо в проявлении. Значит, возможное получило существование

в своих крайних пределах, наиболее совершенным образом: нет ничего совершеннее его. Если бы наиболее совершенное было бесконечным, то невозможно было бы представить сотворение совершенства. Однако оно получило существование в соответствии с пространством совершенства, а потому совершенно.

Тезис [50]

Познаваемое исчерпывается тем, что постигается явным и скрытым чувствами (это — постижение души) или прямым усмотрением, — и тем, что составляет из одного разум (если это — смысл) или воображение (если это — форма).

Воображение составляет только формы. Разум уразумевает то, что составляет воображение, тогда как воображение не в силах запечатлеть кое-что из того, что составлено разумом.

А божественное могущество — тайна, выходящая за пределы всего этого; о ней следует поразмыслить.

Тезис [51]

Быть хорошим или дурным — самостная [характеристика] хорошего и дурного. Но в одних случаях она постигается через рассмотрение совершенства либо ущербности, либо цели, либо соответствия или несоответствия естеству, либо установлению, а в других — только благодаря Истинному, т.е. вытекает из Закона, когда мы говорим: вот это — дурное, а вот это — хорошее, — что является сообщением Закона, а не нормой, почему мы и обуславливаем это временем, состоянием и конкретным лицом. Ведь утверждают, что убийство имеет место и как инициированное, и при кровомщении, и при наказании за преступление; или же — что соитие происходит и при прелюбодеянии, и в браке, но как соитие оно — одно и то же в обоих случаях.

Но мы так не считаем. Ведь время различается; непременные атрибуты брака отсутствуют при прелюбодеянии; время, когда нечто разрешено, — не то же самое, когда оно запрещено, даже если само запрещаемое — то же самое. Ведь движение Зайда в некий момент времени — не то же самое, что его движение в другой момент времени; а движение Амра — это не движение Зайда. Дурное никогда не станет хорошим, ибо движение, охарактеризованное как хорошее либо дурное, никогда не воспроизводится. Истинный знает, что является хорошим, а что — дурным, а мы не знаем.

Далее, если нечто — дурное, то его воздействие не обязательно будет дурным, оно может быть и хорошим. Так же и хорошее: его воздействие может быть дурным. Например, быть правдивым хорошо; но в некоторых случаях это может иметь дурное следствие. Или же лгать дурно; но в некоторых случаях следствие лжи может быть хорошим. Постигни же то, о чем мы намекнули тебе, — и обретишь истину.

Тезис [52]

Неверность доказательства не влечет неверности доказываемого. Так, например, несостоятельно утверждение сторонника учения о вселении: «Если бы Бог был в чем-то подобно тому, как Он был в Иисусе, то это оживляло бы мертвых».

Тезис [53]

Кто доволен приговором [Бога], не обязан проявлять довольство содержанием приговора. Приговор — это суждение Бога, и это им Он приказал нам быть довольными. А содержание приговора — это то-что-суждено, и нам не обязательно проявлять довольство им.

Тезис [54]

Если под произведением подразумевается возникновение произведенного смысла в душе произведшего — а таков прямой смысл слова «произведение», — то в отношении Бога это недопустимо. А если под произведением подразумевается возникновение такого произведенного, подобия которого ранее не существовало, то в таком понимании Истинному можно приписать произведение.

Тезис [55]

Связь мира с Богом — это связь возможного с необходимым, создания с создателем. Поэтому мир не имеет степени существования в безначальности, ибо это — степень Необходимого-благодаря-Себе, т.е. Всевышнего Бога, с Которым нет ничего, неважно, сущий ли мир или не сущий.

Мнить между Богом и миром некий промежуток, представляя, будто на нем возможное может получить существование раньше

или позже, значит иметь ложное мнение, лишенное всякой истины. Вот почему в доказательстве возникновения мира мы заняли иную позицию, нежели ашариты, о чем было сказано в настоящих заметках.

Тезис [56]

Связанность знания с познаваемым не означает, что в душе познающего оказывается познаваемое или его подобие. Нет, знание связывается с познаваемыми такими, каковы они в своей конкретности, в существовании и несуществовании.

Когда говорят, что есть познаваемое, существующее в четырех степенях: ума, воплощенности, высказанности и письма, — то если под умом подразумевается [по]знание, то это неприемлемо, а если воображение, то приемлемо; при этом у каждого воображаемого познаваемого есть своя особенность, равно как у каждого, кто познаёт с помощью воображения.

Однако это верно лишь для умственного [познаваемого], ибо оно по форме соответствует воплощенному, тогда как высказанное и письменное [познаваемые] не таковы. Ведь высказанность и письмо установлены для того, чтобы указать [на смысл] и дать [его] понять, и здесь одна форма не совпадает с другой. Ведь произнесенный или написанный ذ; *Зайд* — это ; *zāy*, ۛ *īā'* и ۛ *dāl*, начертанные или произнесенные, и нет у него ни правого, ни левого, ни направленный, ни зрения, ни слуха. Поэтому мы и говорим, что этот совпадает с тем не как форма, но — как указание. Вот почему в случае общности, уничтожающей указание, нам бывает нужно прилагательное или приложение. А в умственном вообще не бывает соучастия. Пойми же все это.

Тезис [57]

В книге первой о познании мы перечислили, какими видами знания обладает разум, не сказав, откуда взяли это исчерпывающее перечисление. Знай, что разум обладает тремястами шестьюдесятью ликами, к каждому из которых со стороны Величественного Истинного обращены триста шестьдесят ликов, из коих всякий питает его знанием, никаким другим ликом не даруемым. Умножь лики разума на источающие лики: ото всего этого — знания, коими обладает разум, начертанные на Хранимой Скрижали, т.е. в душе.

Мы говорим об этом как о божественном откровении, которое не опровергается доводами разума, а потому должно быть перенято так же, как от мудреца перенимают положение о трех аспектах Первого Разума, беря его целиком. А это тем более следует перенять, ведь философ притязает в том вопросе на умозрение, а потому привносит туда то, о чем мы говорили в «Существовании вопросов» в вопросе «О Белой Жемчужине», т.е. о Первом Разуме, тогда как в то, о чем мы сказали, ничего не привнесено, поскольку мы притязаем здесь не на умозрение, а на то, чтобы дать знать. Поэтому тот, кто это отрицает, может сказать только: «Ты лжешь», — и ничего более; как тот, кто верит в это, скажет: «Ты сказал правду». Вот в чем разница между нами и теми, кто говорит о трех аспектах. Бог да содействует!

Тезис [58]

В мире Творения у любого возможного — два лика. Один обращен к его причине, другой — ко Всевышнему Богу. Всякая завеса и тьма, что находят на него, навлечены его причиной, а любой свет и раскрытие — со стороны его истины. А в мире Приказания ни для какого возможного нельзя представить для его истины завесу, ведь у него только один лик — чистый свет. «Не к Богу ли относиться должно искреннее благочестие?»

Тезис [59]

Разум доказывает, что создание — это то, с чем связано могущество. А Истинный говорит о Себе, что существование случается благодаря божественному приказанию: «Если Мы волим что-то, то говорим той вещи: “Возникни!”, — и она возникает». Поэтому следует рассмотреть, с чем связывается приказание и с чем — могущество, дабы соединить традицию и разум.

Мы скажем: подчинение [приказанию] случилось в силу Его речения «и она возникает», и именно существование получило приказание. Таким образом, воля связалась с избранием одного из двух возможных, а именно — с существованием, а могущество — с возможным, произведя в нем создание, каковое является умопостигаемым состоянием между существованием и несуществованием. А затем речь связалась с приказанием к этой избранной воплощенности возникнуть — и та подчинилась и возникла. Не будь у возможного

воплощенности и не принимай она атрибута существования при обращении к той воплощенности приказания существовать, не случилось бы и существования.

А кто разъясняет «Возникни!», говоря о приуготовленности того, на что направлена воля, не прав.

Тезис [60]

Умопостигаемость изначальности является в отношении имеюще-го-необходимость-существования-благодаря-другому негативной соотнесенностью, отрицающей, что оно — абсолютная необходимость, ведь та служит началом для любого скованного [сущего], поскольку оно не может иметь к ней отношения.

Представим, что оно — там же, где абсолютная необходимость. Тогда либо оно было бы ею самой (что невозможно), либо гнездились бы в ней, что невозможно по разным основаниям: так, она самостоятельна; а также — если бы это [необходимое-благодаря-другому] гнездились в абсолютно необходимом, из этого вытекало бы, что последнее нуждается [в нем], и тогда оно конституировало бы либо его самость, что невозможно, либо его степень, что [также] невозможно.

Тезис [61]

Умопостигаемость начальности в отношении абсолютно необходимого — установленная соотнесенность, которую разум не может разуметь иначе, нежели как опирание возможного на него. Вот в этом отношении оно будет начальным. Если представить себе, что возможное не существует ни в потенции, ни в акте, то соотнесенность начальности исчезнет, не найдя того-с-чем-связаться.

Тезис [62]

Знай, что познать Создателя возможных [вещей] можно только с Его точки зрения (Сам Он знает [Себя]), а также — знать то, что существует благодаря Ему; ничто иное не допустимо. Ведь познать нечто значит охватить это полностью, а это в данном случае недопустимо, а значит, познать Его невозможно. Нельзя и знать [что-то отдельное] о Нем, ибо Он неделим. Значит, остается лишь знать то, что происходит от Него; а это — ты, ты и есть познаваемое.

Тому, кто скажет, что мы познаем Его, узнавая, что Он — не такой-то, мы ответим: это своих качеств ты лишил Его, как того требует довод против общности; и вот, ты для себя отличил себя от Самости, тебе не ведомой так, как она известна Самой Себе, а не она сделала Себя отличной для тебя: в ней самой нет положительных атрибутов.

Пойми то, что узнал, «и скажи: “Господи! увеличь во мне знание”». Если бы ты знал Его, Его бы не было, а если бы Он не знал тебя, тебя бы не было. Ведь благодаря Своему знанию Он создал тебя, и благодаря своему бессилию ты поклоняешься Ему. Он — Он для Него, не для тебя; а ты — ты для себя и для Него. Это ты связан с Ним, а не Он с тобой.

Окружность, взятая вообще, связана с точкой, точка, взятая вообще — не связана с окружностью; точка окружности связана с окружностью. Так же и Самость, взятая вообще — не связана с тобой, а божественность Самости связана с обожествляемым, как точка окружности.

Тезис [63]

То-с-чем-связано наше видение Истинного, — это Его Всевышняя Самость (Пречист Он!), тогда как то-с-чем-связано наше знание о Нем — это утверждение Его как божества благодаря сопряженностям и отрицаниям [атрибутов]. Таким образом, то-с-чем-связано здесь — разное, а потому про видение не говорится, что оно служит дополнительным разъяснением знания, поскольку различается то-с-чем-они-связаны. Даже если Его существование — сама Его чтойность, невозможно отрицать, что уразуметь Самость — одно, а уразуметь, что она сущая, — другое.

Тезис [64]

Несуществование — чистое зло. Некоторые не могут уразуметь подлинное значение этих слов из-за их неясности.

Так говорили достигшие истинности ученые, прежние и последующие. Однако, сказав это, они не разъяснили смысл.

Один из посланцев Истинного сообщил нам в ниспосланном откровении о тьме и свете, что благо — в существовании, а зло — в несуществовании. В том долгом разговоре мы узнали, что Всевышний Истинный обладает абсолютным существованием без всякой скованности: Он — чистое благо, в котором отсутствует какое-либо зло.

Этому противостоит абсолютное несуществование, т.е. чистое зло, лишенное какого-либо блага.

Таков смысл их слов о том, что несуществование — это чистое зло.

Тезис [65]

Не говорится поистине: допустимо, что Бог сделает это, и допустимо, что не сделает, ибо Его действие в отношении вещей не является применительно к Нему возможным и необходимость его не вызвана никаким дарителем необходимости. Однако говорят: допустимо и существование, и несуществование вот этого, а значит, оно нуждается в Дающем перевес, а именно — во Всевышнем Боге.

Исследовав весь Закон, мы не нашли в нем ничего, что противоречило бы сказанному. Поэтому мы говорим об Истинном: Ему, Всевышнему, должно то-то, для Него недопустимо то-то, но не говорим: для Него допустимо то-то.

* * *

Таково учение избранных из народа Божьего. А что касается учения о Всевышнем Боге, которого придерживаются избранные из избранных, то оно превышает оное. Мы распределили его по всей этой книге то здесь, то там, поскольку большинство умов за завесой своих мыслей не способны, не освободившись, постичь его.

Введение к этой книге окончено. Оно — как добавка: кто захочет, пусть переписывает его вместе с ней, а кто пожелает, может выпустить. «Бог говорит истину; Он указывает прямой путь».

◇ *Текст и комментарий* ◇

[1:80¹] Хвала Богу, ввергающему разум в изумление при виде плодов энергий²! Да ниспошлет Бог благословение и мир Мухаммаду и его семейству!

Комментарий

¹ В издании О. Йахья — т. 1, с. 187 (§ 232), в булакском издании — т. 1, с. 43.

² Энергия (*химма*) — это иное название для способности человека *осуществить в себе* (в своей самости — *з̄āt*) связанность двух сторон миропорядка, мирской и божественной, и благодаря этому овладеть ими. Способность «распоряжаться» (*та̄сарруф*) в мире, вытекающая из этого, т.е. менять вещи так, как к этому способен, как обычно считают, только Бог, и ввергает разум в изумление. Подробнее энергия будет обсуждаться в «Вопросах и ответах», Вопрос 41 (см. с. 290 наст. издания).

Тезис [1]

Поистине, для разума есть предел, у которого он останавливается как мыслящий (*муфаккир*), не как воспринимающий (*қабил*). Ведь о том, что невозможно с точки зрения разума³, мы говорим, что это может не быть невозможным в соотношении с божественностью, равно как о допустимом с точки зрения разума — что оно может оказаться невозможным в соотношении с божественностью⁴.

Комментарий

³ Выражение «с точки зрения разума» может быть отсылкой и к вероучению, опирающемуся на рациональные приемы рассуждения (например, в его ашаритском варианте), и к философским положениям, вошедшим в широкий обиход благодаря *фалāсифа*. В этом смысле с точки зрения разума невозможны такие принципиальные тезисы учения Ибн ‘Арабий, как взаимное причинение между причиной и следствием (невозможно в свете философской концепции линейной причинности), двойственность *‘илāх-ма’лӯх* (божество-обожествляемое), т.е. двойственность Бога-и-мира, находящихся в *зāхир-бāтин*-отношениях

(невозможно в свете тезиса вероучения об однократном акте сотворения мира, до которого Бог извечно пребывал в одиночестве).

Отметим принципиальный момент: речь идет не о разуме вообще, а о конкретно понимаемых содержательных положениях. Свою собственную концепцию, невозможную «с точки зрения разума» в этом понимании последнего, т.е. несовместимую с данными, аксиоматическими для многих, если не для всех, положениями, Ибн 'Араби считает не только проверяемой, но даже и устанавливаемой разумом, о чем мы будем говорить ниже.

⁴ С точки зрения разума допустимо, более того, аксиоматично положение об абсолютной трансцендентности Первоначала мира в отношении мира (это положение оформляется по-разному в вероучении и философии, но остается таковым и там и тут), — но оно невозможно «с точки зрения божественности», т.е. с точки зрения взаимной соотнесенности Истинного и Творения, Бога и мира, где одна сторона отображает другую: божественность — это совокупность всех вещей в состоянии их утвержденности и несуществования, где вещи соответствуют самим себе в мире, в состоянии своего существования.

Положение о несовместимости точек зрения разума и божественности — исходная позиция, необходимая Ибн 'Араби для того, чтобы начать разворачивать свою концепцию, имеющую мало общего с традиционным вероучением и прежними философскими учениями. Но было бы ошибкой считать, что эта позиция — конечная. Ведь абсолютную трансцендентность Бога (то, что названо здесь точкой зрения разума) Ибн 'Араби не отрицает вовсе: такого отрицания не высказано здесь, не будет его высказано и ниже. Несовместимость — это еще не отрицание: как раз необходимость *совместить несовместимое* стала едва ли не главной загадкой и не разрешенной (во всяком случае, до конца) проблемой его учения.

Все дело в том, что абсолютно трансцендентный Бог не может быть, согласно Ибн 'Араби, причиной мира, и в качестве таковой у него выступает божественность; но божественность и абсолютная Самость (трансцендентная и никак не связанная с миром) — не две разные сущности, и вообще не двоица в каком-либо смысле, а строго одно и то же. С одной стороны, разделение абсолютной Самости и божественности — необходимый ход, который дает Ибн 'Араби возможность построить объяснение связи Бога и мира. С другой, этого разделения *не должно быть*, оно должно быть преодолено, поскольку Самость и божественность не могут быть чем-то разным.

Тезис [2]

Никакая соотнесенность⁵ между Истинным, должным существовать благодаря Самому Себе (*ал-хаққ ал-вāджиб ал-вуджūd би-зāти-хи*), и возможным (*мумкин*)⁶, пусть оно и является необходимым благодаря Ему с точки зрения тех, кто говорит об этом⁷, в силу того, что этого требует либо [божественная] Самость (*зāт*), либо знание с его мыслительными посылками⁸, — не может быть установлена бытийными доказательствами (*барāхйн вуджūdиййа*)⁹. Между указанием¹⁰ и тем, на что указано, между доказательством и тем, что доказывается, должна каким-то образом (*ваджх*) иметься связанность (*та‘аллуқ*)¹¹, имеющая отношение и к указанию, и к тому, на что указано посредством этого указания: без этого указывающее никогда бы не достигло того, на что указывает его указание¹².

Творение и Истинный никаким образом (*ваджх*) не могут иметь ничего общего с точки зрения Самости¹³. Однако, поскольку эта Самость характеризуется божественностью (*‘улūха*), то это — другое определение (*хукм*)¹⁴, которое разум самостоятельно постигает. А мы считаем, что знание обо всем том, что разум постигает самостоятельно, может предшествовать свидетельствованию (*шухūd*) этого¹⁵. Однако Самость Всевышнего Истинного отлична от этого: ее свидетельствование предшествует знанию о ней, более того, она свидетельствуется, но не познается. А божественность познается, но не свидетельствуется¹⁶: Самость ей противостоит (*туқāбилу-хā*).

Сколько ученых-рационалистов, притязающих на обладание уравновешенным разумом, утверждают, что мысль и умозрение дали им знание о Самости! Однако рационалист ошибается, ведь мысль его мечется между отрицанием (*салб*) и утверждением (*исбāт*)¹⁷. Утверждаемое к нему же и восходит, ибо рационалист утверждает за Истинным именно то, каков он сам: знающий, могущий, волящий, — и так далее все имена. А отрицаемое (*салб*) восходит к несуществованию и отрицанию (*нафй*). Отрицаемое не является самостным атрибутом¹⁸, ибо самостные атрибуты для сущего — утвержденные (*субūtиййа*). Так этот мыслитель, мечущийся между утверждением и отрицанием, никакого знания о Боге не получает.

Комментарий

⁵ *Соотнесенность* — *мунāсаба*. Речь идет о соответствии между Богом и миром со всеми его отдельными вещами, когда одно отвечает другому. Важно понять изначальную установку Ибн ‘Арабй,

которая определяет контур рассуждения, задает его горизонт и перспективу. Бог и мир *даны оба*, и для того, чтобы увидеть их связанность (без которой их не было бы как двойцы: был бы один абсолютный Бог, Абсолютная Самость), нужно найти между ними соответствие, ту самую «соотнесенность», о которой говорит Ибн 'Арабӣ. Именно так: не вывести мир из Бога, применив, например, ход неоплатоников, когда мир служит следствием и какая-либо соотнесенность между миром и Богом может устанавливаться только как соотнесенность между следствием и причиной. Здесь наоборот: данность Бога и мира, их *парность* служит начальным, исходным условием мысли, которая должна теперь, отталкиваясь от их характеристик, установить то основание, которое позволит увидеть их связанность.

Такое основание не может быть субстанциальным: как скажет ниже Ибн 'Арабӣ, бытийные характеристики Бога и мира несовместимы, и они, поняты как субстанции, не могут *соответствовать* друг другу. Субстанциальная перспектива, где Бог понимается как абсолютный источник бытия, а мир — как его ущербное следствие, не принимается Ибн 'Арабӣ. Не принимается потому, что не позволяет решить центральный для классической арабо-мусульманской философии вопрос о соотношении единства Бога и множественности мира (критику предшествующих решений см. в Тезисах 17, 22 и др.). Исходный выбор Ибн 'Арабӣ — другой: для него важно не вывести мир из Бога, а понять связанность того и другого, когда они рассматриваются *вместе*, а не одно *после* другого.

Эта совместность рассмотрения и заставляет искать соответствие, «соотнесенность» как условие связанности. Такая установка несовместима с субстанциальной перспективой рассмотрения, которая требует линейного подчинения, а значит, исключает логическую одновременность причины и следствия: даже если причина и следствие одновременны в бытии, как рука, поворачивающая ключ, и сам ключ, между ними есть отношение логического следования, поскольку рука как причина логически предшествует ключу как следствию. Для установки, которой следует Ибн 'Арабӣ, органична процессуальная перспектива (или, напротив, сама установка рождается в процессуальной перспективе мысли), где действитель и претерпевающее не могут не быть логически одновременны. Процессуальное рассмотрение того же примера потребует от нас ввести понятие процесса, в данном случае — «поворачивание ключа»; этот процесс, в свою очередь, предполагает «поворачивающую руку» и «поворачиваемый ключ» как действующее и претерпевающее, которые выступают в качестве

логических условий друг для друга. Ниже мы увидим, как в «Тезисах» разрабатывается вопрос о связанности Бога и мира в этой, процессуальной перспективе и в соответствии с ее логикой.

Многочисленные комментаторы Ибн ‘Араби, помещавшие его мысль в субстанциальную, а не процессуальную перспективу, совершали подмену в исходном герменевтическом пункте; после такой подмены приходилось додумывать за автора те звенья онтологической цепи, которые отсутствуют у него, но которые необходимы, чтобы вывести мир из Бога, а не *связать* Бога и мир. Так в комментаторской традиции появляется подробное учение о постепенном линейном раскрытии Бога через череду *ḥaḍarāt* — неких «уровней реальности», на которых Бог проявляется все более подробно, через свои имена и т.д. Таких уровней насчитывают от трех до пяти (а то и значительно больше), после чего неоплатонизация Ибн ‘Араби может считаться законченной, а перекодировка процессуальности в субстанциальность — завершенной: в такой линейной, вертикально (сверху вниз) ориентированной перспективе становятся невозможными принципиальные положения ибн-арабиевой философии, такие как взаимное причинение между причиной и следствием, которое требует их логической одновременности, однопорядковости (а не последовательного, линейного выведения следствия из причины), или учение о *ḥayra* (растерянности) как единственной познавательной стратегии, позволяющей схватить истину как непрекращающийся переход между взаимно-противоположными тезисами, обуславливающими друг друга (что также требует логической одновременности следствия и причины, а не линейного вывода первого из второй). Да и интерпретация понятия *ḥadra* в таких теориях существенно смещена относительно его подлинного звучания в текстах Величайшего шейха (см. об этом коммент. 161 к «Тезисам»): подмена логико-смыслового основания, в данном случае — субстанциализация не может не привести к таким искажениям.

Подобные субстанциально-ориентированные трактовки и перекодировки учения Ибн ‘Араби имеют ценность сами по себе, конструируя свой собственный мир, и в последующем восприятии эта уже довольно целостная комментаторская традиция становится самодовлеющей и заставляет забыть о тексте самого Ибн ‘Араби, который теперь, через призму этой *изначально искажающей* подмены герменевтической перспективы, выглядит смущающе запутанным. Вместе с тем именно этой комментаторской традиции Ибн ‘Араби во многом обязан своей популярностью в восточных областях исламского мира.

⁶ Термин появляется уже у мутазилитов, а позже становится центральным в онтологическом учении ал-Фārābī и Ибн Сīны (см. коммент. 7 к «Тезисам»). Мутазилиты ввели понятие «утвержденность» (*субūt*), которое обозначает наличие, данность вещи до того, как она получает существование (*вуджūd*). Утвержденная (*сāбит*) вещь — это вещь как таковая, чистая вещь; во многом потребность во введении этого понятия была продиктована необходимостью установить онтологический статус того, что служит претерпевающим (пассивное причастие) для тех божественных имен, которые выражены как имена действителя (активные причастия), т.е. онтологический статус вещей мира до их сотворения Богом (см. подробнее коммент. 23 к «Тезисам»): такие вещи были поняты как утвержденные до своего существования, и тогда их сотворение Богом трактовалось как «наделение существованием» (*īджād*) вещи, уже наличествующей как утвержденная.

Этот тезис мутазилитов, за который они подверглись решительному осуждению со стороны исламских вероучителей (тезис об изначальном наличии вещей наряду с Богом), в переинтерпретированном виде будет использован Ибн ‘Арабӣ. И у мутазилитов, и у Ибн ‘Арабӣ, и в онтологии возможного ал-Фārābī—Ибн Сīны в ее изначальном виде вещи имеются (что не означает: существуют) как таковые наряду с Богом-действителем, который передает им существование-*вуджūd*, или необходимость-*вуджӯб*: здесь вещи не *после* Бога, как его линейно-причиненное субстанциальное следствие, а *сразу*, одновременно с ним, как претерпевающее с действителем.

Представление о наличии вещи до того, как Бог дает ей существование, находит неплохую опору в Коране, где в интересующем нас контексте шесть раз употреблена знаменитая формула *кун фа-йакӯн* «“Возникни!” — и оно возникает». Глагол *кāна* (повелительное наклонение *кун*, настояще-будущее время *йакӯн*, масдар *кавн*), согласно многожды повторенным и неизменным разъяснениям арабских языковедов, означает событие возникновения, когда нечто случается, появляется, но отнюдь не бытие в смысле неизменного обладания сущностью или наличного существования. Между тем Г. С. Саблуков и И. Ю. Крачковский передают данную формулу с использованием глагола «быть», как будто подчеркивая субстанциальное бытие, например: «“Будь!” и оно получает бытие» (2:117, С.). М. Н. Османов использует (правда, не всегда последовательно) «возникать», «возникновение». Б. Я. Шидфар использует «будь», но находит форму, подчеркивающую событийность, а не субстанциальное бытие:

«“Будь!” и это сбывается» (2:117). Близкий к этому вариант дает Д. Н. Богуславский: «“Да будет!” — и бысть» (2:117). В некоторых переводах появляется «стал» для арабского *фа-йакӯн*, что по сути синонимично «возникновению».

В этих шести коранических контекстах речь идет о том, что Бог, пожелав «нечто» (*'амр*) или «вещь» (*шай'*), обращается к ней с приказом «Возникни!» — и та возникает; но чтобы Бог мог обратиться к «чему-то» или к «вещи» с речью, это что-то или вещь должны каким-то образом наличествовать.

Вот эти контексты: «Он Зиждитель небес и земли, и когда определит что-то, только скажет тому: “Возникни!” — и оно возникает» (2:117, С. с изм.); «Он сказал: Так и будет, потому что Бог творит что хочет: когда Он определит что-то, то скажет только тому: “Возникни!” — и оно возникает» (3:47); «Если Мы волим что-то, то говорим той вещи: “Возникни!” — и она возникает (16:40); «Когда определит что-то, только скажет тому: “Возникни!” — и оно возникает» (19:35); «Когда Он восхощет чего-либо, то дело Его только сказать тому: “Возникни!” — и оно возникает» (36:82, С. с измен.); «Он самый оживляет и умерщвляет; когда Он определит что-то, то скажет только тому: “Возникни!” — и оно возникает» (40:68, С. с измен.). Во всех этих случаях употреблены конструкции *фа-'инна ма йақӯлу ла-ху кун фа-йакӯн* или *'ан йақӯла ла-ху кун фа-йакӯн*: Бог говорит «Возникни!» *ла-ху*, т.е. ей (вещи) или ему (тому «нечто»). Еще более отчетливо это заметно в следующем аяте: «Действительно, Иисус перед Богом подобен Адаму, которого Он сотворил из земли и сказал к нему: “Возникни!” — и он возник» (3:59, С. с измен.); здесь Адам имеется как несомненная вещь, как неодушевленное тело, к которому Бог обращается с той же формулой повеления: «Возникни!». И только один раз в Коране формула *кун фа-йакӯн* «“Возникни!” — и оно возникает» употреблена без *ла-ху*, т.е. это приказание Бога не обращено к «нему» (или к «ней» — вещи): «Он Тот, кто сотворил небеса и землю, истинно, в то время, когда Он сказал: “Возникни!” — и они возникли» (6:73, С. с измен.).

Не углубляясь в комментаторскую литературу, приведу только один пример — разбор аята 2:117 в комментарии ат-Ṭабарӣ. Анализируя слова «когда определит что-то (*'изā қаdā 'амран*)», ат-Ṭабарӣ поясняет, что слово *қаdā'* (масдар от *қаdā*: Бог определяет вещь до того, как обращается к ней с приказанием возникнуть) означает *ал-ихкām ва-л-фарāғ мин-ху*, «уладить нечто и освободиться от этого», т.е. выстроить нечто в окончательном виде, чтобы больше

в это не вмешиваться; поэтому судью, говорит ат-Табарӣ, называют *қаддин*, ибо он принимает окончательное решение, улаживающее спор между противниками, и т.д. Исходя из этого, ат-Табарӣ так разъясняет интересующие нас слова аята:

Смысл этого следующий: когда Он завершит (*ахкама*) и окончательно решит (*хатама*) нечто ('амр), он говорит этому нечто: "Возникни!" — и это нечто возникает таким, каким ему приказал Бог и каким его захотел» (*ат-Табарӣ. Джәми' ал-байән 'ан та'вил 'ай ал-Кур'ән. Т. 1. Байрӯт: Дәр ал-фикр, 1984. С. 509*).

Как видим, здесь «нечто» ('амр) оказывается уже слаженным, в каком-то смысле законченным, и к этому готовому «нечто» (такому, в которое уже не надо вмешиваться, от которого он свободен — вспомним разъяснение слова *қаддә*) Бог обращается с приказанием возникнуть, т.е. получить существование.

К этой теме имеют прямое отношение Тезисы 37–39 и 59; см. также комментарии к ним, особенно коммент. 196.

⁷ Речь об онтологическом учении, разработанном в сочинениях ал-Фәрәбӣ и Ибн Сины, согласно которому любая вещь мира является возможной (*мумкин*) как таковая, вне связи со своей причиной, тогда как в связи с причиной, передающей ей необходимость (=существование), становится необходимой-благодаря-другому (*вәдҗиб ал-вудҗӯд би-ғайри-хи*, =существующей), а в связи с причиной, передающей ей невозможность (=несуществование), становится невозможной-благодаря-другому (*мумтани' ал-вудҗӯд би-ғайри-хи*, =несуществующей). Лестница причин, или лестница передачи необходимости (=существования), восходит к Богу — Первопричине, которая необходима-благодаря-себе (*вәдҗиб ал-вудҗӯд би-зәти-хи*). В этом учении «возможность» (*имкән*) — это категория, которая указывает на самостоятельный статус вещи, несводимый к существованию (=необходимости) и несуществованию (=невозможности) и логически первичный в отношении них, поскольку вещь не теряет этот статус ни в состоянии существования, ни в состоянии несуществования: она всегда может быть отвлечена от причины, давшей ей необходимость или невозможность, и тогда окажется сама-по-себе возможной.

При попытке перевести эту тройственную систему категорий в бинарную, построенную на оппозиции «существование-несуществование» и на представлении о предельном характере категории «существование», она неизбежно разрушается: «возможность» перестает быть самостоятельной категорией. Авторы, идущие по этому

пути, начинают употреблять термин «возможное» вместо громоздкого понятия «необходимое-благодаря-другому» (в изначальной редакции учения вовсе не тождественного «возможному»), тогда как термин «необходимое-благодаря-себе» ужимается до просто «необходимого». Теперь система категорий упрощается и выглядит как бинарная, где «возможное» обозначает любую вещь мира, а «необходимое» — Первопричину, или Бога; эта метаморфоза произошла в поздней фальсафе и в других областях мысли.

Против такой редукции Ибн ‘Арабī неоднократно протестует в своих произведениях, отмечая, что «возможность» должна быть понята как самостоятельная категория, без которой процессуальная связанность Бога и мира не может осуществиться. В процессуальной парадигматике, где процесс обладает собственным онтологическим статусом, не редуцируемым до онтологии действующего и претерпевающего, «возможное» как раз и играет роль связующего звена между дейвателем (у Ибн ‘Арабī — Богом) и претерпевающим (миром в его временном существовании). Редукция до пары «возможное-необходимое» уничтожает процессуальную парадигматику и переводит рассуждение в план субстанциально-ориентированной онтологии, где существование понимается как либо возможное существование (всех вещей мира), либо необходимое существование (Бога), и где фиксация существования в каком-то из его модусов только и дает право говорить о вещи-субстанции, тогда как отсутствие какого-либо модуса существования устраняет и такое право.

⁸ Вероятно, Ибн ‘Арабī имеет в виду мутазилитов в первом случае и *фалāсифа*, придерживавшихся фарабиево-авиценновой онтологии, во втором. Термин *мумкин* (возможное) употреблялся уже мутазилистами для обозначения любой вещи мира, которая может быть сотворена Богом; отсюда и отсылка к Самости Бога, придающей необходимость возможному. Во втором случае речь может идти о рациональном доказательстве конечности причинно-следственного ряда, который делает необходимой любую вещь мира, саму-по-себе обладающую возможностью: если бы череда причин, передающих необходимость, была бесконечной, то необходимость не была бы передана никакой из вещей мира (бесконечный ряд нельзя пройти), и тогда ни одна вещь мира не существовала бы.

⁹ ..не может быть установлена: в оригинале *тақўм сахīха мин*. В переводе этого выражения исхожу из разъяснений, предоставляемых классическими арабскими словарями: *сахīх* означает «свободный от изъянов», т.е. «здоровый», не затронутый болезнью или иными

недостатками. Так и здесь: доказательства, построенные на понятии «существование», не могут «затронуть» соотношение Бога и какой-либо вещи мира, а потому такая соотнесенность «здорова от» подобных доказательств.

В самом деле, необходимое само по себе существование, с одной стороны, и возможное, с другой, не имеют между собой ничего общего; даже если принять вслед за Ибн Синои, что Первопричина как источник всякой необходимости передает свою необходимость следствиям, т.е. вещам мира, которые, рассматриваемые сами по себе, возможны, остается непонятным, как, за счет чего осуществляется такая передача. Должно быть что-то *связывающее* Первоначало и вещи мира, — но в фарабиево-авиценновой онтологии отсутствует указание на такое связывание, говорит Ибн 'Араби в следующей фразе. Иначе говоря, отсутствует указание на процессуальное звено — то, что только и может связать действителя и претерпевающее.

¹⁰ Указание (*далїл*) — также «доказательство».

¹¹ Термин *та 'аллуқ* будет неоднократно встречаться нам в «Тезисах». Его приходится передавать словом «связанность», сообразуясь с построением русской фразы. Хотя такой перевод — не ошибка, он устраняет процессуальное понимание термина *та 'аллуқ*, которое должно быть возвращено в наш мыслительный горизонт, если мы хотим лучше понять логику рассуждения Ибн 'Араби: *та 'аллуқ* — это прежде всего «связывание» как процесс, требующий обеих сторон, действующей и претерпевающей, и устанавливающий именно их *взаимо-связанность*. Термин *та 'аллуқ*, таким образом, может рассматриваться как общее обозначение сути процесса, заключающейся в связывании двух его сторон.

Арабский язык легко образует форму *'исм маф 'ул* (имя претерпевающего) для этого процесса: *мута 'аллақ би-хи*, — с которой мы также неоднократно встретимся ниже. Интересно, что русский язык не имеет формальных средств, способных адекватно отобразить эту, претерпевающую сторону процесса: нам приходится обходиться громоздкими конструкциями вроде такой: «то, с чем устанавливается связанность»; в моем переводе будет использоваться выражение «то-с-чем-связано». В любом случае мы имеем здесь — на уровне языка и его формальных средств — невозможность адекватного отображения процессуальности и сталкиваемся с необходимостью перевести ее в регистр субстанциальности: когда мы говорим «то, с чем...», мы постулируем некоего субъекта («то»), обладающего предикатом («...с чем связывается»), а значит, строим субъект-предикатную конструкцию

(как будто независимое предложение), замещающую в русской фразе арабскую форму имени претерпевающего.

Такие языковые метаморфозы служат одним из показателей «подогнанности» арабского и русского языков под потребности процессуально-ориентированного и субстанциально-ориентированного мышления соответственно, а настоятельная необходимость проведения подобных заведомо неадекватных преобразований языковых форм — показателем контраста, т.е. нередуцируемых различий логико-смысловых оснований двух модусов мышления. Конечно, в мысли, особым усилием, с использованием комментария и благодаря постоянному контролю за языковыми формами русского перевода, можно достичь адекватного понимания и при неадекватности языковых форм: последние не определяют фатально нашу мысль, хотя могут быть более или менее комфортными для того или иного устройства мышления.

Отметим также, что комментируемое положение Ибн ‘Араби является не чем иным, как одной из возможных формулировок второго закона процессуальной логики — закона необходимой связанности противоположностей.

¹² Рассуждение Ибн ‘Араби определено процессуальной парадигмой, которая задает тройственность действующего, подверженного воздействию и самого действия как онтологическую, а не только словесную. Иначе говоря, каждое из звеньев этой цепи должно иметь собственный онтологический (с необходимым переосмыслением слова «онтология») статус. Воздействующее и подверженное воздействию, Бог и мир составляют крайние звенья процессуальной цепи; их Ибн ‘Араби называет «указывающее» (*дāлл*, *далīл*) и «то-на-что-указано» (*мадлūл*; или «доказательство» и «доказанное», если использовать другое значение слов в корне *д-л-л*). Но главное — среднее звено этой цепи, т.е. сам процесс «указывание» (или «доказывание» — *далāла*): без него, говорит Ибн ‘Араби, Бог и мир, указывающее и то, на что указано, не могли бы быть связаны, указание не дошло бы до своего адресата. Этот процесс, связывающий две стороны, Ибн ‘Араби наделяет собственным онтологическим статусом и отождествляет его с Третьей вещью (см. его «Составление окружностей»: *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: ООО «Садра», 2022. С. 49–93), или с Областью соотносительности (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 41, с. 290 наст. издания), если брать его собственный язык; а если использовать язык мусульманской традиции, то это — «Облако» (*‘амā’*), о котором речь будет идти чуть ниже (см. Тезис 7).

¹³ Иначе говоря, субстанциально: абсолютное субстанциальное разведение Бога и мира, постулируемое исламским вероучением, исключает какую-либо их субстанциальную общность, а значит, и субстанциально-понятую связь между ними. Такая связь должна устанавливаться на другом основании — процессуально.

¹⁴ *Хукм* — один из частотных у Ибн 'Араби терминов, смысл которого непросто передать, выбрав какой-то один вариант перевода. *Хукм* — масдар (имя действия) от глагола *хакама* «судить» в самом общем смысле. Поэтому *хукм* — это «суждение», т.е. некое утверждение, устанавливающее определенное положение дел. В фикхе это — общее название категорий, под которые подводятся поступки людей и которые таким образом получают то или иное определение. Что-то близкое имеет в виду Ибн 'Араби: *хукм* у него — это некая определенность, которая служит следствием соотнесения данной вещи с чем-то другим. Именно *соотнесение-с-другим*, та самая «связанность» (*та'аллуқ*), о которой Ибн 'Араби говорил только что (см. коммент. 11 к «Тезисам»), производит *хукм* и придает его данной вещи: это, иначе говоря, не некое внутреннее качество, свойство или характеристика вещи, которые понимаются как ее предикат и которые наращивают смысловое содержание данной вещи, будучи предикцированы ей в соответствии с процедурой субстанциально-устроенной предикации. *Хукм* — это то, что позволяет нам судить (вот где этимология) о данной вещи как о такой-то на основании ее соотнесения с другой вещью, т.е. судить о ней на основании процессуально-выстроенной предикации (о двух типах предикации см. вводную статью).

Передавая *хукм* словом «определение», я вполне понимаю, что определение в привычном смысле слова, логическое определение — это *хадд* («ограничивание»), но даю именно такой перевод с целью показать, что *хукм* — это определение, достигаемое иным способом, нежели приписывание атрибутов некоему субстанциально-понятому субъекту; иначе говоря, *хукм* — это определение вещи, достигаемое процессуально, через ее соотнесение с другой вещью. Эти два типа определения принадлежат разным логико-смысловым пространствам и относятся один к другому по принципу *то же иначе*.

Сам Ибн 'Араби фиксирует различие между двумя способами придания определенности вещи: через (1) предикцирование качеств или характеристик вещи как субстанциально понятому субъекту (т.е. предикатов как внутренних качеств вещи) и через (2) определение-*хукм*, даваемое благодаря соотнесению-с-другой-вещью. Примером первого служит попытка понять Самость Бога через приписывание

ей атрибутов, о чем Ибн ‘Араби́ будет говорить в следующем абзаце: если такое приписывание мыслится как придание «самостного атрибута» (*сифа з’атиййа*), т.е. атрибута, которым описывается данная самость сама в себе (как субстанция), то оно будет неудачным в любом случае (в случае и положительных, и отрицательных атрибутов); а вот если Самости Бога придается определение-хукм «божественность», то такая ее характеристика правильна и удачна, и как мы увидим ниже (Тезис 4 и дальше), именно этот путь Ибн ‘Араби́ изберет для построения своего учения.

Что же такое «божественность»? Если понимать этот термин как всего лишь описанность божественной Самости ее именами — а именно так ее обычно понимают исследователи Ибн ‘Араби́, да и формулировки в этом смысле можно найти в его текстах, — то в чем отличие такого понимания от первого способа придания вещи определенности через приписывание ей атрибутов, т.е. именно того способа, который Ибн ‘Араби́ отвергает? Ведь трактовка божественной Самости как Самости, описанной именами, характерна для того субстанциализирующего прочтения текстов Ибн ‘Араби́ (см. коммент. 5 к «Тезисам»), которое говорит о нисходящем, неоплатонически-скроенном «самораскрытии» Абсолюта, когда на пути этого раскрытия развернутость божественной Самости в виде бесконечного многообразия имен служит первым шагом к конечному пункту — «затвердеванию» этих имен в виде вещей мира.

Если понимать божественные имена как атрибуты, а придание божественных имен — как их предикацию божественной Самости, то разницу с первым, отвергаемым Ибн ‘Араби́ путем придания определенности абсолютной божественной Самости заметить будет и в самом деле сложно. Неспособность заметить и внятно объяснить такую разницу — одна из неудач, которые терпит искажающая интерпретация, подменяющая логико-смысловое основание и выстраивающая себя в субстанциальной, а не процессуальной перспективе: приходится не обращать внимания на такие вот «несстыковки», которые списывают обычно за счет непоследовательности автора, сумбурности, вызванной мистическим характером текста, — но которых на самом деле нет, поскольку они тают как туман, как только мы ставим текст Ибн ‘Араби́ на адекватное логико-смысловое основание.

Так и здесь: разговор о божественности не означает предикацию имен Самости Бога, когда бы они понимались — как понимаются в субстанциально-ориентированной логике — в качестве собственных характеристик вещи, наращивающих ее содержание (в традиционном

понимании логики) или задающих объем обозначающего ее понятия, т.е. относящих ее к некоторому классу (в современной трактовке логики). Он означает совсем другое: *соотнесение* (вспомним начало этого Тезиса — см. коммент. 5) Самости с вещами мира, благодаря чему она и приобретает все определенности-*хукм* — но приобретает их не «как таковая», т.е. не как собственные атрибуты (первый, субстанциально-ориентированный тип задания определенности), а как соотнесенности-*нисаб*, не «затрагивающие» Самость как таковую, не «внедряющиеся» внутрь ее, а лишь внешним образом позволяющие давать суждение-*хукм*, определяющее ее как такую-то.

Как же можно определить Самость как «такую-то», не внедряя внутрь ее никаких различающих характеристик? — только процессуально: как находящуюся в таком-то процессуальном соотношении с вещью мира, т.е. как *действующую и связанную* этим действием (точнее, действованием — процессом) с *подвергающимся воздействию*. Так эта процессуальная тройка, выражаемая в терминах арабской грамматики как *фи 'л/фā 'ил-маф 'ул*, восстанавливается в рассуждении, чтобы показать истинный смысл процессуального определения-*хукм*.

Отметим, что такое понимание служит развитием позиций мутазитов в вопросе о божественных атрибутах, о чем мы поговорим ниже (см. коммент. 23 к «Тезисам»). Отметим также, что критику в адрес современных ученых, не замечающих подлинное логико-смысловое основание взглядов Ибн 'Араби и незаметно для самих себя подменяющих его привычным, субстанциальным, я отношу в первую очередь к самому себе: рассуждения о «виртуальной различности» божественной Самости благодаря именам (см., например, *Смирнов А.В. Великий шейх суфизма. М.: Вост. лит-ра, 1993*) вызваны именно желанием поставить взгляды Ибн 'Араби в субстанциально-определенный контекст, поскольку все еще предполагают рассмотрение имен как различающих *саму* божественную Самость; этот акцент на «самой» Самости и выявляет субстанциальную ориентированность взгляда, от которой следует отказаться, приняв процессуальную перспективу рассмотрения учения Величайшего шейха.

¹⁵ Это — крайне важное утверждение Ибн 'Араби, которое фактически устанавливает *подвластность* разуму устройства миропорядка, начиная с его первых оснований, и *независимость* разума от откровения в любых его формах, предполагающих мистическое приобщение к «тайнам». В этом Ибн 'Араби очень напоминает мутазитов с их пафосом рационализма, и этим, конечно, отличается от многочисленных предшественников и последователей, не проводивших эту линию

рационализма последовательно или вовсе предававших ее забвению. Единственное ограничение, которое Ибн ‘Араби налагает на разум, — это познание божественной Самости как таковой; об этом он говорит и в первом Тезисе, и ниже в данном, втором Тезисе. Вместе с тем эта абсолютная, ничем не ограниченная божественная Самость, во-первых, не может быть *познана* в принципе в силу своей абсолютности (познание — всегда ограничение, *тақйїд*), а во-вторых, она не может быть *причиной* мира (об этом Ибн ‘Араби неоднократно говорит и в «Геммах мудрости», и в «Мекканских откровениях»). Таким образом, иррациональность абсолютной божественной Самости никак не умаляет у Ибн ‘Араби способности разума постичь *последние* основания мироустройства — божественность, взятую как развернутость вещей мира, не обладающих существованием, и процесс ежесекундного наделения их существованием и их воплощения в качестве временного мира. Когда Ибн ‘Араби говорит, что такое знание мироустройства не доступно «рационалисту» (а такие высказывания встречаются у него неоднократно), это следует понимать как указание на ограниченность определенного философского или доктринального учения, излагаемого рационально (мы об этом говорили выше, в коммент. 11 к «Введению» и в коммент. 3 к «Тезисам»), а вовсе не как отрицание принципиальной посильности этого ибн-арабиевого учения для разума.

Таким образом, учение Ибн ‘Араби, по его собственному признанию, может быть выстроено и постигнуто рационально, без апелляции к сверх- или внерациональным источникам.

¹⁶ Как представляется, в этих формулах противопоставления Самости Бога и божественности с точки зрения познания и свидетельства под свидетельствованием Ибн ‘Араби подразумевает формулу исповедания веры (*шахāда* — «свидетельствование»), в которой выражена единственность Бога. Единственность Ибн ‘Араби считает прямым, более того, единственно адекватным указанием на Самость (см. коммент. 42 к «Тезисам»), в то время как божественность у него предполагает непременную связанность с мирским, а значит, исключает единственность (см. подробнее ниже, особенно коммент. 23 к «Тезисам»). Такая связанность-с-мирским и не-единственность божественности никак не указаны в формуле исповедания веры, поэтому Ибн ‘Араби и говорит, что божественность не свидетельствуется. Это можно считать узловым пунктом, который компактно показывает расхождение исламского вероучения (*‘ақїда*) с учением (*и‘тиқād*) самого Ибн ‘Араби (см. коммент. 1 к «Введению»), сжато излагаемом в «Тезисах».

Свидетельствование вряд ли можно понимать здесь иначе и отождествлять с однокоренным «свидетельствуемым» (*shāhid*), которое упомянуто ниже (см. Тезис 6 и коммент. 38, 39 к нему): там *shāhid* употребляется уже в другом смысле и оказывается несовместимым с Самостью Бога, которая характеризуется как сокровенная (*zā'ub*).

¹⁷ Ибн 'Араби имеет в виду подходы к трактовке божественных атрибутов, которые (в числе прочих) были выдвинуты еще мутазилистами и воспроизводились последующими мыслителями. Отрицание-*салб* — это понимание смысла (*ma'nān*) некоего божественного атрибута как отрицания его противоположности без утверждения чего-либо; например, атрибут «знающий» имеет тот смысл, что отрицает «невежество» Бога, «могущественный» отрицает «бессилие», и т.д. Под утверждением-*исбāt* понимается трактовка атрибутов как приписывающих Богу нечто; так мутазилисты рассматривали прежде всего три атрибута, которые упоминает ниже Ибн 'Араби (знание, могущество, воля), поскольку именно через них Бог раскрывается как действитель (фā'ul), т.е. как творец (хāliq): могущество и воля — необходимые свойства подлинного действителя, а знание — необходимое условие воли, которую мутазилисты определяли как альтернативный выбор (выбор невозможен без знания альтернатив). Негативная трактовка божественных атрибутов была развита в дальнейшем *фалāсифа*.

¹⁸ Это вполне очевидно: вещь нельзя определить, перечисляя то, чем она не является, поскольку это не составляет ее собственного свойства, делающего ее именно ею.

Тезис [3]

Как же скованному (*муқаййад*) познать абсолютное¹⁹, когда его самость этого не предполагает? Как возможное может добраться до познания Необходимого-благодаря-Себе (*вāджиб би-з-зāт*), если для всякого лика (*ваджх*) возможного допустимы несуществование, гибель и нужда²⁰? Если бы был лик, объединяющий Необходимое-благодаря-Себе и возможное, то в нем для Необходимого-благодаря-Себе оказались бы допустимы те же гибель и нужда, что допустимы по отношению к возможному. Но в отношении Необходимого-[благодаря-Себе] это абсурдно (*мухāл*), а значит, абсурдно утверждать какой-либо лик, объединяющий Необходимое-[благодаря-Себе] и возможное²¹.

Лики возможного принадлежат ему, оно в самом себе допускает несуществование, а значит, это тем более справедливо для его ответвлений²². [А тут] за возможным окажется утверждено то же, что

за Необходимым-благодаря-Себе, с точки зрения этого объединяющего их лика. Но нет ничего, что было бы утверждено за возможным так же, как это утверждено за Необходимым-благодаря-Себе. Следовательно, наличие лика, объединяющего Необходимое-благодаря-Себе и возможное, абсурдно.

Комментарий

¹⁹ Под «скованным» в данном случае понимается человек, хотя в паре *муқаййад-муṭлақ* (скованное-абсолютное) первый термин может применяться по отношению к любой вещи мира. Основное смысловое наполнение термина *муṭлақ*, фиксируемое арабскими словарями, — отсутствие ограничений, поэтому *муқаййад* (скованное) хорошо выполняет функцию противоположности для *муṭлақ* (неограниченное, абсолютное).

²⁰ Иначе говоря, никакая вещь мира не может найти в самой себе ничего, что дало бы представление о Боге, в силу субстанциальной несовместимости Бога и мира, отсутствия какой-либо субстанциальной общности между ними. «Лик» (*ваджх*) — это тот или иной аспект, в котором рассматривается возможное. Нет такого аспекта, такого измерения вещи, которое исключало бы ее гибель и исчезновение или зависимость от внешней причины (ее «нужду» — *ифтиқār*), тогда как Необходимое-благодаря-Себе (чистая Самость Бога), напротив, исключает гибель или зависимость от чего-либо и представляет собой чистую необходимость. Таким образом, если брать вещь саму по себе и Самость Бога как такую, они никак не могут быть субстанциально объединены.

²¹ Ибн ‘Араби ясно отрицает какую-либо субстанциальную общность между Богом и миром, — что, впрочем, лишь фиксирует общее положение исламского вероучения, — и подробно аргументирует свою позицию. Связанность Бога и мира понимается им *не* на субстанциальном основании; в ее трактовке он следует процессуальной парадигме.

²² Под ответвлениями (*тавāби* ‘) возможного Ибн ‘Араби подразумевает то же, что под его ликами: состояния существования и несуществования, которые сменяют друг друга. «В самом себе» возможное «допускает» несуществование потому, что это входит в его определение, которое давал еще Ибн Сйна: возможное — это то, для чего допустимо и существовать, и не существовать и что не может само по себе дать перевес одной из этих сторон над другой. Таким образом, допустимость несуществования неотъемлема от возможного, тогда как она непредставима в Необходимом-благодаря-Себе,

существование которого по определению никогда не сменяется несуществованием.

С другой стороны, под ликами возможного Ибн 'Арабӣ может подразумевать и конкретное содержательное наполнение вещи мира, ее атрибуты: для любого из них справедливо то же, что для возможного в целом.

Тезис [4]

Но я утверждаю: божественность накладывает определения (*ахкām*)²³, пусть и сама является определением (*хукм*)²⁴. В формах этих определений происходит проявление (*таджаллин*) в тамошнем мире — так, как оно происходит, ведь имеется, как о том упоминается, расхождение в вопросе о видении пророком (мир ему!) своего Господа. Есть хадис: «Величайший свет в мерцании жемчуга и изумруда»²⁵, а есть и другие.

Комментарий

²³ Мы возвращаемся к вопросу о божественности (см. Тезис 2 и коммент. 14), а вместе с тем — к вопросу о том, как устроена процессуальная предикация (т.е. процессуально-ориентированное придание вещи смысловой определенности) и какую логику она предполагает. Если сказать коротко, то «божественность» (*'улӯха*, *'улӯхиййа*) представляет собой определения-*ахкām*, наложенные на божественную Самость-*зāt*: та остается как таковая непознаваемой и абсолютно закрытой, тогда как благодаря этим определениям-*ахкām* о ней можно говорить как о такой-то. Предикация здесь — не раскрытие внутреннего содержания, а установление некоего атрибута, например, «знающий» (*'āлим*), благодаря (1) соотнесению с «познаваемым» (*ма'лӯм*), где такое соотнесение выстроено по модели *фā'ил-маф'ӯл* (имя действителя-имя претерпевающего), или, говоря более обще, по модели *зāхир-бāтин*, и (2) наличию самого действия, в данном случае *'илм* (букв. «познавание»), которое выражено масдаром (так достраивается парадигматическая тройка *фи'л/фā'ил-маф'ӯл*) и которое связывает воедино «знающего» (*'āлим*) и «познаваемое» (*ма'лӯм*).

Как видим, вся эта предикационная конструкция не помещается «внутри» субъекта в том смысле, что она не различает его внутреннее содержание, не эксплицирует то, что мыслилось бы в нем как таковом (так было бы, если бы мы сказали «человек — разумное живое смертное существо», эксплицируя субстанциальную форму как *внутреннее*

содержание субъекта предикации). Процессуальная предикация определяет субъекта как действующего, т.е. определяет его через его связанность (благодаря действию) с объектом действия, — а такая связанность служит *внешней*, а не внутренней, экспликацией смыслового наполнения субъекта предикации.

Положение о божественности — едва ли не стержневое в концепции Ибн ‘Арабӣ, задающее ее целостный контур. Оно основано на логических особенностях процессуального типа предикации. Поэтому есть смысл остановиться на этом вопросе более подробно.

Начнем с мутазилитов, поскольку именно в их рассуждениях о божественных атрибутах была задействована и «обкатана» процессуальная парадигма, на которую опирается Ибн ‘Арабӣ. Его взгляды по этому вопросу могут быть поняты как развитие и видоизменение мутазилитских позиций, — но развитие и видоизменение, повлекшее фактически перестройку той исходной философы, которая предполагала определенное соотношение между миром, Богом и человеком и которая в своих базовых чертах объединяла арабо-мусульманских философов классического периода. Тонко чувствующие это вероучители прошлого и настоящего столь определенно и непримиримо выступают против Ибн ‘Арабӣ именно потому, что его взгляды по существу открывают возможность нового философствования, новой философы, в которой Бог уже не занимает того определяющего места, что отводил ему классический этап.

Но начнем по порядку. Вопрос о божественных атрибутах был одним из главных для мутазилитов; я воспользуюсь доксографическим «Мақālāt ал-ислāmиййн» («Высказывания людей ислама») знаменитого ал-Аш‘арӣ, содержащим высказывания ранних исламских мыслителей, чтобы очертить контуры некоторых из их рассуждений. Нас интересуют не те антропоморфные атрибуты Бога (руки, глаза и т.п.), которые мутазилиты предложили понимать метафорически, а те, которые они понимали как истинные. Это прежде всего — атрибуты, описывающие «действие» (*фи‘л*) Бога, т.е. его творческую (*халқ*) активность в отношении мира. Творение — это действие Бога по преимуществу, главное, что видится в нем, отсюда и внимание к соответствующим атрибутам.

Эти атрибуты следующие: воля (*ирāда*) и могущество (*қудра*), служащие двумя необходимыми условиями действия; далее, знание (*‘илм*), которое обеспечивает возможность воли как альтернативного выбора (*ихтийār*; без знания альтернатив выбор невозможен); и, наконец, жизнь, поскольку только живое может обладать волей,

без которой действие невозможно. В отрывке, который будет сейчас приведен, ал-Аш'ари обсуждает мнения мутазилитов и других ранних мыслителей по вопросу именно этих атрибутов, за исключением воли. (Воля обсуждается в других местах, но для нас важен сам принцип понимания атрибутов, которые не перетолковывались метафорически, а данный контекст удобен для того, чтобы этот принцип разобрать.)

Вначале ал-Аш'ари дает общую постановку вопроса:

Те, кто говорил, что Бог всегда был знающим, могущественным и живым, разошлись в вопросе о том, является ли Он знающим, могущественным и живым благодаря Себе (*нафс*) или благодаря знанию, могуществу и жизни и каков смысл высказываний «знающий», «могущественный», «живой» (*ал-Аш 'арӣ*). Мақālāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллин / Ред. Г. Риттер. Висбаден, 1980. С. 164–165).

Начало этой фразы («те, кто говорил, что Бог всегда был...») имеет отношение к вопросу о том, может ли действитель (Бог) обладать атрибутом, квалифицирующим его как действующего (например, «знающий»), в отсутствие претерпевающего (в данном примере — до того, как были сотворены «познаваемые» вещи). Понятно, что логически это невозможно; можно либо отрицать безначальность таких атрибутов Бога (но тогда надо признать в Боге возникновение: эти атрибуты будут возникать вместе с вещами мира, — что невозможно), либо, допуская ее (как делали данные мыслители), искать возможность говорить о связи действующего и претерпевающего *до* того, как последнее получает существование в виде вещей мира.

Однако наше внимание должно быть обращено сейчас прежде всего на оставшуюся часть фразы, в которой поставлены два вопроса. Первый из них — вопрос о том, благодаря ли «себе» Бог является «знающим» (и т.д.) — *или* благодаря «знанию» (и т.д.).

Мышление, приученное к идеальности, воспитанное в платоновском духе, вряд ли будет склонно противопоставлять две формы: «S есть P» и «S обладает P». В самом деле, если Бог есть знающий, то разве из этого не следует, что он обладает знанием (если у него нет знания, как бы мы назвали его знающим?) и что именно благодаря такому обладанию мы и называем его знающим? Эти две формы, кажется, попросту эквивалентны; как же тогда можно ставить вопрос о том, благодаря ли себе Бог — знающий, или благодаря знанию, как если бы на этот вопрос был возможен альтернативный ответ, и в первом случае *сам* Бог являлся бы «знающим» не благодаря знанию, т.е. не обладая им?

Чтобы понять, как это возможно, поставим другой вопрос: что значит «обладать» и как нечто может приобретать определенность, т.е. становиться «таким-то» (так в нашем случае Бог становится «знающим» благодаря соответствующему атрибуту)? Я продолжу здесь линию рассуждения о двух типах предикации, субстанциальной и процессуальной, начатую во вводной статье и в коммент. 14 к «Тезисам».

Можно приобретать определенность, получая некоторый признак-атрибут как собственную *внутреннюю* смысловую характеристику, и в этом смысле обладать им. В таком случае такая смысловая характеристика будет высказываться в ответ на вопрос «что это?», если мы считаем ее входящей в сущность вещи или составляющей ее собственный признак, и в ответ на вопрос «каково это?», если она составляет случайный, непостоянный признак вещи. В первом случае мы будем строить аналитическое высказывание, которое в форме «S есть P» раскроет смысловое содержание, которое (как обычно говорят) *уже мыслилось* в субъекте; так, говоря «человек есть разумное, способное к смеху живое существо», мы не добавляем ничего к понятию «человек», никак не расширяем его, поскольку оно изначально предполагало названные сущностную и собственную характеристики. Во втором случае мы припишем субъекту содержание, которое изначально не мыслилось в его понятии, но *оказалось мыслимым* в силу различных обстоятельств, которые и будут ограничивать применимость этого «оказалось»: если человек — разумное и живое существо всегда, то, к примеру, человек является «идушим по улице» не всегда, а в определенный момент и в определенном месте, так что эта предикация оказывается истинной только в определенных условиях. Но так или иначе, мы говорим о субъекте, мысля в нем содержание, которое зависит либо от того, каков он сам по себе, т.е. всегда, либо от того, каков он благодаря внешним обстоятельствам. В первом случае определенность субъекта достигается раз и навсегда; в другом — ограниченно, в соответствии с конкретными обстоятельствами.

Задание определенности — это задание предела. Смысл связи «есть» в формуле «S есть P» — в том, что она показывает способ такого задания для субстанциального варианта предикации. Не останавливаясь на этом подробно (см. об этом вводную статью, а также: *Смирнов А.В.* Смыслополагание и инаковость культур // *Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл.* М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 71–156, особенно с. 90–96), скажу лишь, что в данном случае граница, в соответствии с классическим аристотелевским определением, включает ограничиваемое *внутри* себя, причем либо *всегда*

(в случае аналитического определения), либо *иногда* (синтетическое высказывание): так задание предела как задание смысловой определенности оказывается фундировано интуицией пространства и времени.

Процессуальная предикация строится как ответ на вопрос «как это действует?», а не «что это?». Она предполагает определение субъекта предикации как действующего, а значит, неразрывно связанного с претерпевающим благодаря действию. Заметим, что категория действующего (грамматическое выражение в арабском языке — *'исм фā'ил*, «имя действителя») не совпадает и не может совпасть с категорией действия (грамматическое выражение — *масдар*, имя действия), поскольку они выполняют разные функции в парадигме процессуальной предикации. Субъект является действующим благодаря связанности с претерпевающим через действие: действие и действующий не тождественны, не совпадают одно с другим, а значит, могут быть — формально — отделены друг от друга.

Именно это дает возможность мутазилитам и другим ранним исламским мыслителям (ал-Аш'ари упоминает хариджитов, мурджиитов и зейдитов) поставить вопрос как альтернативный: благодаря ли себе Бог является знающим — или благодаря знанию? Такой вопрос *в принципе возможен* в пределах процессуальной парадигмы предикации, в отличие от ее субстанциально-ориентированного варианта (ответ на вопрос «что это?»), где он оказывается попросту бессмысленным.

«Нормальный», т.е. соответствующий описанной парадигме, вариант процессуальной предикации предполагает, что за субъектом утверждено действие, которое скрепляет его действенный аспект с тем, что претерпевает действие. Действенный аспект субъекта предикации — это не его внутренняя характеристика, не то, что аналитически раскрывает его понятие. Атрибут, определяющий его как действителя, *не отождествляется* с ним (через связку «есть»), а задается как *связанность с претерпевающим* благодаря действию (процессу).

В нашей речи фраза может строиться так, что не все элементы этой нормальной, парадигмально-оправданной предикации будут упомянуты. Например, мы можем сказать *'аллāх 'āлим* «Бог — знающий». Если мы захотим упомянуть остальные члены этой предикационной парадигмы, мы, скорее всего, употребим глагол: *йа 'лам 'аллāх ал-ма 'лūмāt 'илман* «Бог знает познаваемое знанием». Речь может отклоняться от требований смысловой логики или приближаться к ним, но от этого логико-смысловое требование данной предикационной парадигмы не становится менее настоящим.

Процессуальная предикация не предполагает в качестве связки глагол «есть». Говоря «Бог — знающий», мы не подразумеваем «Бог *есть* знающий»: будь так, предикат «знающий» отвечал бы на вопрос «что это?» и раскрывал бы суть бытия Бога. Но это не так: действие субъекта (в данном случае — Бога) утверждает за ним соответствующий предикат («[по]знание»- *‘илм* утверждает Бога как «знающего»- *‘ālim*), но это не раскрывает его сущность, как ее раскрывало бы упоминание субстанциальной формы (или иной тип субстанциально-ориентированной предикации). Говоря «Бог — знающий», мы не говорим ничего в ответ на вопрос «что есть Бог?»; мы сообщаем, «как действует Бог».

Таким образом, предикат, выраженный именем действителя, не входит «внутри» понятия субъекта, он не раскрывает его аналитически, как аналитичность принято понимать в пределах субстанциально-ориентированного мышления. В процессуальной предикации мы различаем субъект предикации: «сам», «самость»; действие, которое утверждается за субъектом и служит *границей, соединяющей* действующее и претерпевающее: граница задает эти две противоположности (например, «[по]знание» как действие-граница задает противоположаемые «[по]знающий» и «[по]знаваемое»), хотя и не интериоризирует их (нельзя сказать, что «[по]знающий» и «[по]знаваемое» включены внутри «[по]знания»). Поэтому действие не «есть» пара противоположностей «действующее-претерпевающее»; действие *утверждено* связанностью этих двух противоположенностей. Иной (в сравнении с «есть») характер связки соответствует и другому пониманию границы, и другой формализуемой логике, которая вытекает из этой целостной конфигурации.

Возьмем простой пример. Пусть в качестве субъекта выступает «я», а фраза звучит так: «я — пишущий». Если «я — пишущий», то благодаря ли «писанию» как действию, которое утверждено за мной, или благодаря самому себе, когда бы я мог сказать: я *сам* — пишущий? Такая постановка вопроса не бессмысленна, если мы примем во внимание всю процессуальную парадигматику и *иной характер связки*: все это следует рассматривать в комплексе.

Нормативное понимание процессуальной предикации предполагает выбор первого варианта ответа: я — действующий («пишущий») благодаря действию («писание»), которое утверждено за мной. Это — мое действие; и хотя в этом нет сомнения, я тем не менее могу осмысленно ставить вопрос: благодаря ли себе я — действующий, или благодаря действию? В пространстве процессуальной предикации такая альтернатива, в отличие от субстанциально-ориентированной предикации,

не лишена смысла. Ведь «обладать» действием значит иметь связанность с претерпевающим, и вопрос о том, благодаря чему я как действователь связан с претерпевающим, благодаря ли «действию» или благодаря «себе», может быть поставлен. Конечно, логичен и правилен именно первый, нормативный ответ.

Однако для мутазилитов и других упомянутых ал-Аш'арий мыслителей такой ответ влечет проблему. Суть ее вот в чем. Бог совершает разные действия, и эти действия различны не только номинально, но и реально, ибо имеют разные объемы претерпевающего (Бог знает больше, чем может, поскольку не может абсурдного и невозможного, а хочет еще меньше, поскольку не желает зла, тогда как зло и известно, и подвластно ему). Это означает, что Бог обладает различными действиями (или: совершает различные действия). Эти действия — самостные. Если действия различны, значит, одна и та же абсолютно простая божественная самость влечет разные действия; а это уже означает множественность *самого* Бога (множественность его самости, поскольку абсолютно простая самость не может влечь разные действия: она не будет *той же самой* в разных действиях), что невозможно.

Именно эта априорная невозможность приписать самости Бога множественность в каком бы то ни было смысле заставляет названных исламских мыслителей выбрать второй вариант ответа: Бог является действующим не благодаря действию, а благодаря самому себе. Поскольку самость Бога абсолютно проста и поскольку такой вариант рассуждения логически возможен (что не означает, что он последователен или предпочтителен) в контексте процессуальной парадигмы предикации, Бог и оказывается у наших мыслителей действующим благодаря себе, а не благодаря действию.

Обратим внимание: ранних исламских мыслителей заботит именно множественность действий, но не множественность имен действователя. Богу предикцируются различные имена действователя: знающий, могущий, живой (и другие), но эта множественность не заботит наших мыслителей. В чем тут дело?

Имена действователя характеризуют Бога — субъекта субъект-предикатного высказывания — как находящегося в определенной связанности с претерпевающим. Эта *связанность* и есть *действие* — то, что выражено масдарами — именами действия (воля, могущество, знание). Вывод о множественности божественной самости вытекает именно из реальной (не номинальной) множественности действий, поскольку именно они влекутся самостью Бога (ими Бог «обладает» — вот ответ на вопрос о том, что значит «обладать» предикатом в случае

процессуальной предикации). Заменяя эти множественные действия одной и той же самостью Бога, обсуждаемые мыслители и решают иначе неразрешимую для них, при их исходных посылах и процессуальной логике предикации, проблему строгого единства самости Бога.

Поэтому мутазилиты и другие разбираемые нами мыслители стремятся перетолковать масдары-имена действия ('илм-[по]знание, *қудра*-могущество) таким образом, чтобы те не понимались как «полновесные». В приведенной выше цитате говорится, что имена действующего предикатора Богу не благодаря действиям, а благодаря его самости, и это означает, что фактически имена действия должны быть перетолкованы. Продолжив прерванную цитату, мы именно это и замечаем:

Они говорили, что у Бога имеется знание в том смысле, что Он — знающий, и что у Него могущество в том смысле, что Он — могущественный... (*ал-Аш 'арй*. Мақалāt ал-ислāmиййн ва ихтилāф ал-мусаллин / Ред. Г. Риттер. Висбаден, 1980. С. 164)

Здесь хорошо видно, во-первых, что масдары-имена действия (знание, могущество) перетолковываются как имена действующего (знающий, могущественный). Если объяснить это в терминах и в логике арабо-мусульманской теории прямого и переносного указания на смысл, это будет означать следующее. Имена действия указывают не на свой, установленный в языке смысл, а на другой — тот, который назван здесь: на соответствующее имя действующего. При таком переносном указании действие де факто исчезает, уступая место самости Бога и одновременно превращаясь в имя действующего. Во-вторых, совершенно очевидно, что множественность и различие имен действующего не составляет для наших мыслителей никакого затруднения; напротив, избавляясь от множественности имен действий, они без всякого сомнения перетолковывают их как (столь же множественные) имена действующего. Это — как нельзя более ясное свидетельство того, что для этой, процессуально-ориентированной организации мышления множественность имен действующего не означает множественности субъекта-носителя этих предикатов, поскольку не различает его «внутри» в силу иной логики границы и иного устройства всей «механики» предикации вплоть до исходной интуиции, о чем я подробно говорил в «Шкатулке скупца» (см. вводную статью).

Интересно, что и второй логически возможный вариант перетолковать имена действия с опорой на теорию переносного указания на смысл, когда они понимаются как указывающие на смысл имени

претерпевающего (а не имени действующего), был использован мыслителями, взгляды которых мы разбираем:

Некоторые из них говорили: у Него есть знание в смысле познаваемое, у Него есть могущество в смысле подвластное (*мақдӯр*), но ни о чем ином не высказывались так (Там же. С. 165).

Так обе возможности перетолковать имя действия, предоставляемые процессуальной парадигмой (как имя действующего и как имя претерпевающего), оказались использованы нашими мыслителями: их взгляды фактически являются экспликацией тех возможностей построения ответа, которые предоставляет процессуальная логика смысла.

Разобрав устройство процессуальной предикации на примере обсуждения атрибутов Бога мутазилистами и другими ранними мыслителями, мы сможем лучше понять логику категории «божественность» у Ибн 'Арабӣ. Однако между построениями мутазилитов и конструированием категории «божественность», включенной в фундаментальный каркас концепции Ибн 'Арабӣ, есть ряд различий, которые необходимо упомянуть и описать.

Для мутазилитов отношение между Богом и миром, где Бог понимается как самость, — это однозначно фиксированное отношение между действующим и претерпевающим. В Боге как действующем они видят только действенный аспект, тогда как вещи целиком находятся вне Бога, сохраняя свою логическую и онтологическую независимость. Логическая независимость вытекает из того, что вещи должны оказаться объектом воздействия Бога, в процессуальной логике будучи представлены независимо, как отдельная «самость». Это логическое требование мутазилиты принимают всерьез и следуют ему в своих построениях, наделяя вещи статусом утвержденности (*субӯт*), предшествующей их существованию, или же считая несуществующее (*ма'дӯм*) вещью. Так связанность действенного аспекта божественной самости с претерпевающими вещами обретает постоянство, поскольку вещи *всегда* имеются, неважно, существуют ли они, утверждены ли до своего существования или же не существуют, оставаясь при этом вещами. Действие однозначно протекает в одном направлении: от Бога как действующего — к вещам мира, но при этом вещи мира, утвержденные до того, как Бог дает им существование, уже могут и должны быть поняты как самостоятельно устроенные и получающие от Бога только атрибут существования. Но это самостоятельное устройство вещей мира *никак* не отражается на действенном аспекте божественной самости, никак его не определяет:

причинность у мутазилитов — однозначно линейная, она понимается как протекание действия от Бога к вещам мира.

У Ибн ‘Араби́ это отношение строится не так: вещь не претерпевает действие Бога, будучи *иной* самостью, нежели Бог, а служит отражением его действенного аспекта, тогда как тот, в свою очередь, становится отражением претерпевающего аспекта вещи. Это *двойное* отражение объясняет тот факт, что Ибн ‘Араби́ придерживается концепции взаимной, «круговой» причинности, связывающей божественность и тварное отношением взаимного причинения, где следствие выступает как причина собственной причины. Именно поэтому можно говорить о *неинаковости* Бога и мира, Истинного (*ал-хаққ*) и Творения (*ал-халқ*); но, поскольку эта неинаковость, ставшая результатом взаимного отражения божественного и мирского, мыслится в процессуальной парадигме, она никак не может означать их субстанциального совпадения: напротив, их субстанциальная разведенность, двойственность составляет фундаментальное условие всей этой конструкции (еще раз к вопросу о бессмысленности квалификации взглядов Ибн ‘Араби́ как пантеистических).

Исключением из этого общего правила двойного отражения у Ибн ‘Араби́ остается единственное действие Бога — дарение существования вещам, которые представляют собой в божественной стороне миропорядка утвержденные воплощенности (*а ‘йāн с̄āбита*), лишенные существования, а в мирской его стороне — существующие воплощенности (*а ‘йāн мавджӯда*), наделенные существованием. Только это действие остается линейным, оно исключено из общего правила взаимного отражения Истинного и Творения. Здесь Ибн ‘Араби́ вполне следует за мутазилитами, фактически сводившими понятие «творение» (*халқ*) к понятию «наделение существованием» (*йджād*): утвержденная (и в этом смысле «готовая» — вспомним понятие *исти ‘дād*, «подготовленность» у Ибн ‘Араби́, которое, хотя и ведет свою родословную от соответствующего аристотелевского понятия, осмысливается у него именно как готовность утвержденной воплощенности принять атрибут существования и явиться как данная-вещь-мира в данный атомарный момент времени) вещь не творится из ничего, а уже имеется как несуществующая и лишь наделяется атрибутом существования.

Таким образом, при сохранении процессуальной логики в концепции Ибн ‘Араби́ происходит, в сравнении с мутазилитскими построениями, существеннейшая трансформация содержательного плана. Собственным действием Бога, тем, которым он «владеет»

единолично, остается только дарение существования; все прочее, что у мутазилитов было выражено в языковых формах имени действователя и осмыслялось как действенный аспект божественной самости (знающий, могущий, т.д.), хотя и остается таковым, но перестает быть соотносено с *претерпевающим* аспектом вещи (соответственно познаваемым, подвластным, т.д.). Вместо этого и в вещи-мира находит свое отражение то же самое, что в вещи-в-божественности: в вещах в мирском модусе, т.е. в модусе существования (а не утвержденности), мы находим те же атрибуты знающего, могущего и т.д.

Это — поистине революционная перестройка взгляда. Поскольку эти атрибуты, взаимно отражающие божественность и тварное, остаются действенными, ибо не теряют своей изначальной природы, заключающейся в том, чтобы отражать аспект действователя, — постольку они, точнее, *каждый из них*, должны иметь свое претерпевающее. Такое претерпевающее может быть найдено только в противоположной стороне миропорядка: для божественности это — тварное, а для тварного — божественное. Этой фундаментальной логикой и объясняется взаимная, круговая причинность, связывающая Истинного и Творение, а также то, что было выше названо их взаимным отражением и процессуально понятой взаимной неинаковостью (исключающей субстанциальную неинаковость, трактуемую как пантеизм). Вот почему Ибн 'Араби неоднократно указывает, и в «Мекканских откровениях», и в «Геммах мудрости», что воздействие между божественным и тварным — взаимное и что они взаимно определяют друг друга (при, помним это, единственном исключении — передаче атрибута *вудж'уд*, «существование», или *вудж'уб*, «необходимость» только от Бога к утвержденным воплощенностям в божественности, благодаря чему они переходят в состояние мирского существования).

Коль скоро две стороны, божественная и тварная, *взаимно* отражают друг друга, утрачивает смысл однозначное закрепление за ними статуса *только* действующего и *только* претерпевающего. Эти языковые формы могут использоваться, а могут и заменяться другими (об этом чуть ниже), что и происходит в текстах Ибн 'Араби: мы видим очевидный отрыв мысли от языковых форм, которые уже не способны сколько-нибудь адекватно ее отразить; в самом деле, одновременность взаимного причинения и взаимного отражения не может быть схвачена в языковой форме, которая однозначно фиксирует однонаправленность (а не взаимность) действия, поскольку закрепляет за одной стороной статус только воздействующего, а за другой — только претерпевающего.

Взаимность воздействия и претерпевания божественного и тварного, понятое как взаимность причинения, не отрицает того, что — согласно требованиям процессуальной логики — они должны быть связаны чем-то третьим, что соединит их процессуальным мостом. Эту функцию выполняет в концепции Ибн ‘Араби Истина истин, или Третья вещь, или Совершенный человек (с ними отождествляется также Облако-‘*амā*’ исламской мифологии). Но если у мутазилитов с их однонаправленной, линейной причинностью действием однозначно обладал Бог (это касается действий, которые должны быть приписаны только ему) или, столь же однозначно, человек (это касается действий, которые могут быть приписаны человеку), то у Ибн ‘Араби действие, связывающее божественную и мирскую стороны, оказывается принадлежащим *обеим* сторонам в силу того, что они «меняются» своими ролями воздействующего и претерпевающего, причины и следствия, отражая друг друга. Вот почему Ибн ‘Араби неоднократно говорит, что действие принадлежит божественности настолько же, насколько и человечности и что они взаимно определяют друг друга (интересно и подробно о связывании действия исключительно с человеком и исключительно с Богом как о правильных, но односторонних позициях мутазилитов и ашаритов соответственно см. Футūḫāt 2:618, а также 2:622; этим же фундаментальным положением объясняется все, что Ибн ‘Араби говорит о способности *таṣарруф* — способности «распоряжаться» миром, которой обладает совершенный мистик, поскольку такая способность и есть обладание действием, связывающим божественность и тварность, а мистик, достигающий статуса Совершенного человека, или Третьей вещи, осуществляет в себе всю совокупность этих действий).

Таким образом, отношение между Истинным, Творением и Третьей вещью, или Истиной истин у Ибн ‘Араби определяется логикой процессуальной парадигмы, хотя в развитии своей концепции он значительно отходит от изначальной трактовки мутазилитов, которая более привязана и к непосредственно-доктринальному пониманию соотношения Бога и мира, и к естественно-языковым формам ее выражения.

Пара метакатегорий *zāḫir-bāṭin* (явное-скрытое) служит снятой формой того отношения между противоположностями, которое задается процессуальной логикой как соотношение между (соответственно) претерпевающим и действующим, чем и объясняются неотъемлемые логические особенности понимания данных категорий в арабо-мусульманской мысли в сравнении с трактовкой этих, вероятно, универсальных в своем номинальном выражении понятий

в других мыслительных традициях. Истинный и Творение понимаются Ибн 'Араби как скрытая и явная стороны миропорядка, однако, поскольку отношение между ними — это отношение взаимного отражения, они легко могут меняться местами, так что Творение может быть понято как скрытое, и тогда явным становится Бог.

Осмысление соотношения между действующим и претерпевающим (*фā'ил-маф'ул*-отношение) как отношения между *бāтин* и *зāхир* (между скрытым и явным) стало существенным шагом, который был сделан арабо-мусульманской мыслью на заре ее развития; при этом, однако, изначальная парадигма действитель-претерпевающее остается как будто «в фоне» понимания *бāтин-зāхир*-отношения и регулирует корректность и границы его применения к осмыслению мира или его фрагментов.

Третья вещь, или Истина истин у Ибн 'Араби достраивает *бāтин-зāхир*-отношение между Богом и миром, между Истинным и Творением до той полноты, которая требуется процессуальным взглядом, и сохраняет при этом принципиальные черты, определенные этим взглядом: особый, самостоятельный онтологический статус, отличающий это понятие и соответствующую ему реалию и от Бога, и от мира. Она не является ни существующей, ни несуществующей, говорит Ибн 'Араби в «Составлении окружностей» (*Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: ООО «Садра», 2022. С. 61*), — что вполне понятно, поскольку, согласно Величайшему шейху, категория существования придается вещам-в-мире (вещам как Творению), тогда как в божественности (или в Истинном) они описываются как несуществующие, или утвержденные. Статус Третьей вещи должен быть другим, отличающимся и от существования, и от несуществования: это тот же статус, которым в процессуальной парадигме наделяется действие, связывающее действующего и претерпевающего. Не случайно Ибн 'Араби, говоря о том, что составляет Третью вещь, зачастую перечисляет масдары-имена действия.

Вместе с тем у Ибн 'Араби мы видим и существенное развитие того процессуального понимания Третьей вещи, которое предполагалось бы нормативным взглядом. Поскольку действия, связывающие Истинного и Творение и составляющие собственное содержание Третьей вещи, принадлежат, как было показано выше, обоим сторонам, а не одной из них, Третья вещь отрывается от понятия божественной Самости (чего нельзя сказать о действиях в понимании мутазиликов: ими однозначно обладает действитель как Самость, но никак не пара действующее-претерпевающее) и обретает подлинную

самостоятельность. Потому она и «Третья», поэтому она и «вещь»: изначально имеющаяся *наряду* (Ибн ‘Арабӣ говорит: «параллельно» — см.: *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: ООО «Садра», 2022. С. 62) с Истинным, она стоит *выше* его, поскольку обеспечивает его связанность с Творением.

Именно Третья вещь (или Истина истин, или Совершенный человек) — высшая категория у Ибн ‘Арабӣ, в отличие от мутазилитов, отводивших это место божественной Самости. В этом — революционность его взглядов, в этом — суть того преобразования классической парадигмы философствования, которое могло бы вывести арабскую мысль за этот горизонт и открыть новые перспективы. При этом, однако, эта революционность оказывается результатом доведения до логического конца того продумывания отношения между Богом и миром в перспективе процессуальной парадигматики, которое осуществили еще мутазилиты.

Новизну своих взглядов, как и их связь с построениями мутазилитов, Ибн ‘Арабӣ прекрасно понимал. Величайший шейх неоднократно положительно отзывается о позиции мутазилитов по разным вопросам (например, возводя к ним свою концепцию утвержденных воплощенностей — см. Футӯхāt 2:229, 4:212–213). Говоря о категории «Истина истин», Ибн ‘Арабӣ утверждает, что до него о ней не говорил никто из «теоретиков» (*арбāб ан-назар*), и ее введение — целиком его заслуга и новшество (см. Футӯхāt 2:426). Однако, добавляет он,

мутазилиты указывали на нечто близкое, говоря, что Бог — высказывающий (*қā’ил*) благодаря высказываемости (*қā’илиййа*), знающий благодаря знающей (*‘āлимиййа*), могущественный благодаря могущественности (*қāдириййа*). Желая очистить Истинного [от уподобления], они стремились избежать утверждения атрибутов сверхсамости Истинного и пошли таким путем. Они были недалеко от истины (Футӯхāt 2:426).

Термины, которые приводит Ибн ‘Арабӣ, в арабском так же искусственны, как и в русском: «знающность», к примеру, служит абстрактным именем от «знающий» и выражает некое свойство субъекта предикации, благодаря которому он является «знающим», т.е. получает имя действующего. Эта интерпретация мутазилитских позиций вполне согласуется с тем пониманием Истины истин, которое Ибн ‘Арабӣ высказывает, несколько отрываясь от языковых форм имени действия (масдаров), которых держались мутазилиты. Описывая Третью вещь, он упоминает и подобные абстрактные имена, причем образованные

не от имени действителя, а от имен других типов. Например, в «Составлении окружностей» он приводит в пример «деревянность», «удлиненность», «квадратность» (*Ибн Араби. Избранное. Т. 1. М.: ООО «Садра», 2022. С. 62*). В этом явно заметно влияние и аристотелизма (он отождествляет Истину истин с «родом родов», всеобщим родом), и платонизма — эти «истины» в данном их понимании в своем названии явно несут отголосок платоновских идей. И все же при всех этих несомненных отголосках (именно так, не «влияниях»: Ибн 'Араби лишь использует известные ему языки философствования, как будто откликаясь на них) глубинная логика этих построений Величайшего шейха остается процессуальной (см. подробный разбор этого вопроса в: *Смирнов А.В. Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 582–601, особенно с. 593–596*): Истина истин — это то, что *соединяет* Истинного и Творение, располагаясь *между* ними и связывая их так же, как процесс связывает действующее и претерпевающее.

Итак, божественность в понимании Величайшего шейха — это развернутость всех имен, которые могут предикцироваться Богу, независимо, выражены ли они в языковой форме имени действителя или иначе. Главное, что эта множественность имен образована благодаря связанности каждого из них с соответствующим ему именем (т.е. некоторой чертой вещи) в Творении, в состоянии его существования в мире; а любая вещь, согласно Ибн 'Араби, представляет собой не что иное, как набор таких божественных имен, которые на языке фальсафы могут быть названы акциденциями. Таким образом, констелляции божественных имен, обретшие существование и воплотившиеся в мире как существующие воплощенности, соотнесены с самими же собой в божественности, где все такие же констелляции имен, т.е. вещи, присутствуют без атрибута существования; это — утвержденные воплощенности.

Такая парность и дает возможность образовать множественность имен как результат установления соотнесенностей (*нисба*, мн. *нисаб*) между вещами-в-мире и вещами-в-божественности. Это крайне существенный момент: множественность, развернутость имен божественности определена никак не Самостью Бога и отнюдь не является ее «раскрытием», «проявлением» или «манифестацией», как писали некоторые комментаторы и многие исследователи: она достигается благодаря взаимному соответствию божественности и мира, взаимному соответствию в рамках всех имен и каждого из них (первое,

всецелое отношение Ибн ‘Араби́ описывает через категорию «божественность», а второе, частичное, стоящее в рамках одного имени — через категорию *рубубиййа* «господствие»). Эта конструкция взаимно-опирающихся сторон, божественной и тварной, либо имеется целиком — либо не имеется вовсе: она — опора самой себя, она *не возникает* из божественной Самости в результате какого-либо акта (творения, эманации, раскрытия, проявления и т.п.). Вот почему Ибн ‘Араби́, полемизируя с ал-Газали́, утверждает в «Геммах мудрости», что можно рассматривать либо абсолютную божественную Самость — либо связку Истинный-Творение; а в самом начале первой главы «Гемм мудрости» он говорит, что без развернутости мира не будет и развернутости божественности: всё «переместится» в абсолютную божественную Самость, которая останется закрытой, ибо сама по себе, как таковая она *ничего не производит*. В этом — самое главное новшество концепции Ибн ‘Араби́: само-обоснованность конструкции божественность-мир, связываемой воедино благодаря Истине истин, или Совершенному человеку (из чего вытекает и роль человека в мироустроении, и его безграничные возможности: точнее, он сам становится *границей*, связывающей божественное и мирское).

Так в мысли Ибн ‘Араби́ достигается *устойчивость*, а точнее, само-устойчивость миропорядка. Западная мысль привыкла связывать устойчивость, внутреннюю определенность и законосообразность с субстанциальностью; этот взгляд восходит в конечном счете к платоническому типу трансцендирования, дающему возможность прорвать горизонт временного, меняющегося и неустойчивого мира, о котором возможно только мнение, и достичь подлинной, истинной устойчивости идеи. Гениальность Ибн ‘Араби́ и его значение для истории не только арабо-мусульманской, но и мировой философии заключается в том, что он развил и довел в своем учении до полноты *иной тип трансцендирования* — не к идее, дающей субстанциальную устойчивость, а к *процессу*. Такое трансцендирование выполняет для мысли *ту же* функцию, какую выполняет платоническое трансцендирование, но делает это целиком *иначе* (вспомним принцип *то же иначе*): достижение устойчивости здесь — это прорыв за горизонт меняющихся «самостей» (*завāt*), которые неустойчивы, располагаются во времени и зависят от действий; прорыв от них — к действию-процессу, которое обладает устойчивостью и стоит выше любых изменений того, что оно связывает. Процесс здесь — не временное изменение субстанциальных вещей, противопоставленное их идеальной устойчивости; процесс здесь — устойчивость как таковая,

вынесенная вовне времени, он и есть вещь по преимуществу. При таком понимании самоустойчивость миропорядка видится как процессуальность, а безграничность возможностей человека гарантируется не знанием субстанциальности («знание — сила»), а осуществлением-в-себе (*тахаққуқ*) процессуальности миропорядка.

Этот тип трансцендирования предполагает иное представление о высшей философской дисциплине, которая должна получить иное содержание, нежели то, что обычно стоит за термином «онтология». Применим принцип *то же иначе*, чтобы понять, как процессуально-ориентированное мышление будет выполнять *те же* задачи, что и субстанциально-ориентированное мышление, но с поправкой на *иначе* устроенное логико-смысловое пространство.

«Бытие» гипостазирует связку «есть», которая, в свою очередь, служит указанием на характерный тип предикации, определяющейся интуицией замкнутого пространства, когда субъект, попадая в то или иное отделение такого пространства (см. объяснение этих интуиций во вводной статье), фиксирует свою качественную определенность: он *есть* такой-то. Рассуждение о бытии — это рассуждение о том способе выстроить осмысленность мира, который группирует его многообразии вокруг носителей качеств, когда такие носители получают статус *вещи*, понятой как *субстанция*.

Для процессуально-ориентированного мышления роль связки исполняет действие, понятое как процесс, т.е. как устойчивая (и вневременная) связанность действующего и претерпевающего. Здесь субъект получает свою определенность как действитель или как претерпевающее, необходимо связанное со своей противоположностью (второй закон процессуальной логики). Именно эта связанность двух противоположностей позволяет сделать мир осмысленной упорядоченностью, а не хаосом ни к чему не привязанного качественного многообразия. Мир здесь, в пространстве процессуально-ориентированного мышления, предстает как совокупность *процессов*, т.е. связанностей двух противоположностей, выстроенных по базовой парадигме «действующее-претерпевающее» и опирающихся на исходную интуицию удерживания сцепленности (см. об этом вводную статью). Именно эта процессуальная связанность и будет — если мы верно применим принцип *то же иначе* — играть для процессуально-ориентированного мышления ту же роль, что для субстанциально-ориентированного мышления играет категория бытия.

Думаю, что именно это мы и находим в арабо-мусульманской мысли с самого ее зарождения, у мутазилитов, и вплоть до Ибн 'Арабӣ.

Предельный горизонт рассуждения о вещи задан здесь никак не понятием «бытие» (*вуджūd*-существование и его многочисленные терминологические аналоги как раз понимаются, в общем и целом, как предикат), а другими, выражающими чистую вещь и несущими на себе явный след процессуальности, поскольку строятся они как выражение связанности двух противопоставленных, но неотъемлемых друг от друга понятий (как неотъемлемы друг от друга действующее и претерпевающее, связанные процессом, схватывание которого требует от нас усилия выхода за горизонт непосредственно-данного, находящегося перед глазами, временного). Здесь ясно проявляется действие третьего закона процессуальной логики, требующего понимать высший термин как утвержденный взаимной связанностью двух подчиненных ему, противоположных терминов. Для мутазитов это — располагающаяся между существованием и несуществованием утвержденность (*субūt*), которой воспользовался позже ал-Кирмāнī, когда ему необходимо было выразить понятие чистой «оности» — вещи, о которой нельзя сказать ничего, кроме «он»; для фальсафы это — возможность (*имкāн*) как чистая вещь, находящаяся между своим существованием и несуществованием, как то, что обеспечивает связанность этих двух состояний, предсцизируемых вещи. Ибн ‘Арабī пользуется обоими понятиями (о втором см. коммент. 27 к «Тезисам»), по-своему переосмысливая их, приспособляя к своей концепции, но сохраняя лежащую в их основе процессуальную логику.

Конечно, применительно к этому типу мышления и осмысления мира термин «онтология» придется либо наполнить другим содержанием, полностью оторвав его от этимологии, либо заменить другим. Такие терминологические упражнения имеют свой смысл, но главное для нас все же понимать, что стоит за тем или иным словом, которое мы используем в качестве термина. Еще более правильным, впрочем, было бы использовать и вовсе другой термин, указывающий не на ту предельную категорию, которая связана с конкретным типом гипостазирования, как «онтология» указывает на «бытие» (или — представим себе такой термин — «энергология» указывала бы на «действие»). Иначе говоря, использовать термин, который оказался бы общим для субстанциально-ориентированного и процессуально-ориентированного типов мышления, схватывая логико-смысловой механизм образования таких высших категорий философского мышления. Продумывание и исполнение этой задачи приходится отложить на будущее.

Если трансцендирование к процессу обосновывает особый, самостоятельный тип знания, который мы не можем не признать подтвержденным самой действительностью: мир процессуален ничуть не менее, чем идеален, — то должна быть эксплицирована и логика (в строгом смысле этого слова, какой мы находим у Аристотеля), соответствующая ему и, конечно же, отличная от субстанциально-ориентированной логики западной традиции. Это сделано во вводной статье («Шкатулка скупца»). Здесь, в комментарии, я ссылаюсь на законы этой логики, вместе с тем подробно описывая их действие на материале конкретных рассуждений.

Два гения арабской культуры, Ибн 'Араби и Ибн Халдун, предложили мировидение, которое открывало новые горизонты построения мысли и — будь это «предложение» подхвачено и развито — вполне могло бы (забудем на минуту о недопустимости сослагательного наклонения в отношении истории) породить тип философии и науки, схожий с европейским нововременным, но построенный на другом фундаменте, основанный на ином типе трансцендирования. Если этого не произошло, то от этого потеряла не только эта культура, но и все прочие, поскольку мы не получили в свое распоряжение опыт процессуально-ориентированного развития научной мысли, права, искусства и т.д. на основе нововременных парадигм. А между тем получилось именно так: эпохальное новаторство этих двух мыслителей осталось «незамеченным» их культурой. В текстах Ибн 'Араби это новое мировидение заявлено совершенно отчетливо, но еще в каком-то смысле робко, да и сами эти тексты столь обширны и написаны с использованием столь многих языков классического периода (язык Корана и сунны, язык мутазилитов и фальсафы, язык фикха, язык вероучения, технический язык суфиев и т.д.), что интерпретатор вполне может определить для себя, как теперь модно говорить, «перспективу» по собственному вкусу, говорить только о ней и игнорировать все остальное. Любого, произвольно взятого аспекта у Ибн 'Араби с лихвой хватит на комментаторскую или исследовательскую деятельность. В этом смысле неудивительно, что и в самой арабо-мусульманской традиции, и в востоковедении так много было сделано для того, чтобы вписать Ибн 'Араби в традиционный контекст, как если бы он был не более чем благочестивым комментатором Корана или отщепенцем-рационалистом в среде суфиев (ведь говорят же вполне серьезно, что его «сухой рационализм» уничтожил живую душу мистицизма!). Удивительно другое: удивительно то, что эпохальное новаторство Ибн 'Араби, о котором он сам, пусть и ненастойчиво,

но все же совершенно отчетливо заявляет, так и не было замечено, подхвачено и развито. Что касается Ибн Халдūна, то его «Мукаддима» от начала до конца написана столь ясно, а ее основополагающие идеи проведены столь ярко и последовательно, что этот текст невозможно переинтерпретировать в традиционном духе, а потому — поразительно, но факт! — он попросту не оставил существенного следа в арабо-мусульманской литературе последующих веков. При столь развитой и высокой культуре текста и цитирования мы находим не более чем единичные спорадические отсылки к этому революционному сочинению: хотя Ибн Халдūн имел блестящих учеников, отдававших должное своему учителю, именно этот текст и его идеи они (как и поколения ученых после них) попросту не восприняли и не приняли. Случаи, противоречащие этому общему суждению (см.: *Насыров И.Р. Ибн Халдун в османской историографии* / Отв. ред. В.А. Кузнецов. М.: ООО «Садра», 2021) подтверждают, а не опровергают его: изучение Ибн Халдūна в османско-турецком мире в XVIII–XIX вв. и турецкий перевод «Мукаддимы» все же не дали развития его фундаментальным, основополагающим идеям.

Вернемся к нашему тексту. Божественность «накладывает определения» (*ахкām*), говорит Ибн ‘Арабī в комментируемом отрывке фразы, поскольку задает определенность божественной Самости как абсолютно простой, но соотносенной со всем множеством вещей-мира: это — процессуальная соотносенность согласно правилам процессуально устроенной предикации, которая не заглядывает «внутрь» божественной Самости (ибо эта предикация устроена как соотносенность Самости с внеположным претерпевающим), а потому никак не различает ее как таковую. Поэтому знание о божественности возможно, и это никак не противоречит невозможности познать Самость Бога.

²⁴ «Божественность» в отношении абсолютной Самости Бога сама может рассматриваться как определение-хукм, поскольку позволяет судить (хукм) о ней, тогда как сама по себе абсолютная божественная Самость — вне всякого суждения и определения.

(Не)возможность «судить», т.е. выносить суждения, означает (не)возможность строить субъект-предикатные высказывания. Во вводной статье я говорил, что эта *одновременная* (не)возможность раскрывается, через принцип *то же иначе*, как субстанциально-ориентированное и процессуально-ориентированное рассмотрение категории Бога.

²⁵ «Мне раскрылись врата неба, и я увидел величайший свет: мерцание жемчуга и изумруда, коему не препятствовала никакая преграда.

На меня снизошли те откровения, что Он пожелал ниспослать». Этот хадис в передаче 'Анаса ибн М'алика приводится в сборнике «Муснад ал-Базз'ар» (см.: *ал-Базз'ар*. Муснад. Т. 14. Байр'ут; Мадйна: Му'ассасат 'ул'ум ал-қур'ан, Мактабат ал-'ул'ум ва ал-ҳикам, 1988. С. 9), а также в сборниках ан-Нас'а'и и др.

Тезис [5]²⁶

Я говорю «волевое определение» (*ҳукм ирдидий*), а не «выбор» (*ухтий'ар*), ибо, когда речь шла о выборе, она шла с точки зрения рассмотрения возможного вне его причины и причинности²⁷.

Комментарий

²⁶ Этот тезис отсутствует в булакском издании.

²⁷ Под «речью» (*ал-хит'аб*) Ибн 'Арабӣ, видимо, подразумевает Коран; в таком случае он скорее всего имеет в виду аят: «Господь твой творит что хочет и что свободно избирает (*йахт'ар*); у них нет свободного выбора (*хий'ара*)» (28:68, С.). «У них» — у людей: аят однозначно закрепляет положение о том, что только Бог действует совершенно свободно и по своему усмотрению, будучи единственным агентом любого действия, из чего естественно вытекает отрицание свободы выбора кого бы то ни было, прежде всего — человека.

Так или иначе, формулировка этого Тезиса подразумевает одно из интересных положений концепции Ибн 'Арабӣ, вытекающее из рассмотренного выше ее фундамента: любое действие совершается так, как оно совершается, причем это означает отрицание и свободы воли как абсолютного (ничем не определенного) выбора, и абсолютного принуждения, отрицающего волю как выбор. Это утверждение, кажущееся на первый взгляд парадоксальным, поскольку не принимает ни одну из альтернатив, между которыми всегда выбирала, считая это единственно возможным выбором, арабо-мусульманская мысль, становится не только оправданным, но и неизбежным в контексте концепции взаимного отражения божественного и тварного и их взаимного определения как действующего и претерпевающего. Данный тезис Ибн 'Арабӣ мы можем — более того, должны — интерпретировать, отталкиваясь от обеих сторон, от божественной и мирской (человеческой), как двух сторон действия, которое их связывает и в котором эти две стороны не имеют однозначно закрепленного за ними статуса действующего или

претерпевающего, но постоянно «меняются» этими местами, выступая как условия друг друга (см. выше, коммент. 23).

Действие (*фи́л*) со времен мутазилитов понимается как процессуальное единство воли (*ирāда*) и могущества (*қудра*) — напомним, что здесь раскрывается третий закон процессуальной логики; при этом мутазилиты трактовали волю как альтернативный выбор (сделать или не сделать), понимая такой выбор (*ихтийār*) как свободный, собственный выбор человека. То же самое относится и к Богу как действителю.

Такая трактовка предполагает альтернативу: либо человек является не более чем претерпевающим действие Бога, которое совершается как соединение божественного свободного выбора (=воли) с божественным могуществом, и тогда человек не имеет никакого выбора, будучи лишь объектом божественного действия (об этом и говорится в приведенном выше аяте), — либо человек является свободным действователем *наряду* с Богом и тогда имеет возможность делать столь же свободный выбор (=обладает волей), как и Бог. (Это влечет вопрос о разделении сфер могущества Бога и человека, в котором мутазилиты держались ясной позиции, наделяя человека могуществом в отношении всех его действий; но вопрос о могуществе не затрагивается в пределах данного Тезиса.) В любом случае действитель немыслим для мутазилитов (да и для других исламских мыслителей), если он не обладает свободой выбора, т.е. волей.

Этот подход совершенно оправдан, если действие понимается как однонаправленное, как протекающее от действителя к претерпевающему, где эти «места» (действующее и претерпевающее) однозначно закреплены за Богом или человеком, с одной стороны, и за тем, что подвержено их действию, с другой (как считали мутазилиты, для человека это — сам человек, а также, в редких исключениях, другие вещи; для Бога это — любые вещи, кроме тех, что являются объектом действия человека, т.е. прежде всего кроме самого человека). Но у Ибн ‘Араби́ действующее и претерпевающее, как говорилось выше (см. коммент. 23), меняются местами, обуславливая друг друга: чтобы быть действующим, надо быть претерпевающим, и наоборот; вещь определяет сама себя как связанность двух своих состояний, божественного и тварного. Здесь уже не может идти речь о выборе как отсечении одной из альтернатив; здесь происходит то, что происходит — но не в смысле некоего принуждения-*джабр*, которое предполагало бы в качестве другой своей стороны чье-то абсолютно свободное решение, а в смысле взаимной определенности действителя и претерпевающего.

Вот почему воля, которая по определению (здесь действует третий закон процессуальной логики) продолжает у Ибн 'Араби оставаться необходимой стороной действия, понимается им не как альтернативный, свободный выбор (*ихтийār*), а как то, что накладывает определенность (*хукм*): действие совершено благодаря воле и в этом смысле определено ею, но сама воля не есть альтернативный выбор. Такой вывод верен и для Бога как действующателя, и для человека как действующателя (относительно последнего см. Тезис 12).

Онтологический ракурс этого вопроса затронут Ибн 'Араби благодаря упоминанию категории «возможное» (*мумкин*), которая введена еще мутазилитами, а подробно разработана ал-Фārāби и Ибн Сīной. Возможное понимается у них как вещь, которая рассматривается сама по себе (а не в связи с причиной) и как таковая обладает только возможностью, но не необходимостью (=существованием) или невозможностью (=несуществованием), которые сообщает ей ее причина (соответственно, существования или несуществования). Двухнаправленность взгляда Ибн 'Араби, учитывающего обе стороны миропорядка, и божественную и мирскую, предполагает рассмотрение возможного всегда в связи с его причиной, более того, понимание каждой из этих двух сторон как причины другой стороны; само же возможное как таковое (т.е. не связанное со своей причиной) Ибн 'Араби естественно помещает в область Третьей вещи, понимая возможное как связанность Истинного и Творения. (Вот почему Третья вещь у Ибн 'Араби не существует и не не существует: это вовсе не «размытый», как часто пишут, онтологический статус, а как раз точно определенный, ровно такой, каким обладает возможное в фарабиево-авиценновой онтологии.)

Необходимая соотнесенность двух сторон, божественной и тварной, означает, что человек-в-мире не может рассматриваться изолированно, как таковой, как субстанция: человек — всегда в соотнесенности с божественностью. Отсюда, как иногда говорит Ибн 'Араби, одно-связность воли: она «связывается» — т.е. избирает — всегда только с одним, а не с другим. Она не могла бы связаться иначе, нежели связалась: воля дает определение тому, что случается, но случается то, что случается (поэтому и энергия-*химма* не может действовать).

Если мы мыслим субстанциально, такой вывод мы воспримем как выражение крайнего детерминизма и фатализма. Но для процессуально-ориентированной мысли Ибн 'Араби такая характеристика вовсе не верна. У него эта констатация служит следствием второго и третьего законов процессуальной логики, примененных к «материалу» его концепции с учетом его положения о взаимном отражении

божественного и мирского. Второй закон процессуальной логики требует понимать противоположности в их необходимой связанности; Ибн ‘Араби добавляет к этому *взаимность*, а не однонаправленность этой связанности: у него божественность и мир определяют друг друга через самих себя. Третья вещь, служащая единством двух подчиненных ей противоположностей, выражает эту необходимую взаимную связанность. Здесь фаталистический вывод («все предопределено») служит оборотной стороной и условием тезиса об абсолютной свободе («каждый определяет самого себя в любое данное мгновение»).

Где же тогда свобода человека, если не в автономии его личности? Такую автономию утверждали мутазилиты, но она была потеряна в ашаризме и в целом в исламском вероучении. Однако найдена — у Ибн ‘Араби: подлинная свобода как осознанная необходимость (неожиданно — совершенно точная формула для характеристики взглядов Величайшего шейха, хотя и предполагающая иное раскрытие, нежели подразумевавшееся ее автором) — в том, чтобы стать Совершенным человеком, осуществив в себе (*тахаққук*) эту связанность двух сторон, а значит, став их стяжкой — Третьей вещью. Заметим, что осуществиться как процесс не значит стать чем-то субстанциально-третьим (поэтому и Третья вещь — это не третья субстанция наряду с Богом и миром; да и божественность и мир — не две субстанции: см. коммент. 79 к «Тезисам»); это значит быть связанностью-*та‘аллук* двух сторон процесса, который «пойдет», как только такая связанность осуществится.

И еще одно замечание. Выше (см. коммент. 23, заключительная часть) шла речь о том, что трансцендирование к процессу — особый тип трансцендирования, который должен рассматриваться *наряду* с трансцендированием платоновского типа. Он предполагает и свою онтологию, и свою гносеологию (с этой точки зрения важно было бы рассмотреть учение Ибн Сйны о *хадс*-интуиции и учение Ибн ‘Араби о *хайра*-растерянности), и свою логику. А значит, также и — решение захватывающих, «вечных» задач, стоящих перед мыслью и не нашедших подлинного, удовлетворительного решения. Альтернатива, предлагаемая процессуально-ориентированным мышлением, интересна как принципиальное расширение поля продумывания таких задач. Среди них — вопрос о предопределенности будущих событий, дилемма свободы и детерминизма, знаменитая проблема «завтрашнего морского сражения». То, что предстает как дилемма в перспективе мышления, очерченной Аристотелем, пе-

рестает быть таковой — попросту перестает быть дилеммой — в процессуально-ориентированной перспективе. Действительно ли такие проблемы имеют своим основанием некое объективное устройство мира, или же их основание — в устройстве нашей смыслополагающей деятельности, в лежащих в ее основании логико-смысловых закономерностях?

Тезис [6]

[1:81] Вот почему я утверждаю то же, что оберегаемое откровение (*кашф* и *'тисāмийй*)²⁸: что вот Бог, а с Ним — ничего²⁹. Он (мир ему!) сказал только это — а что было сказано после этого, того здесь нет³⁰, а менно — их³¹ утверждения «Он сейчас (*ал-'āн*) таков, каков прежде (*кāна*)»; они имеют в виду — таков же в суждении (*хукм*)³². Ведь «сейчас» и «прежде» относятся к нам, поскольку появились — они и им подобное — благодаря нам. Так уходит соотношенность [с Самостью]³³: то, о чем сказывается «Бог, а с Ним — ничего», — божественность, а не Самость.

Вообще всякое суждение (*хукм*), выносимое в области знания о божественном относительно Самости, относится к божественности, а не к Самости. Это — определенности (*ахкām*)³⁴, накладываемые соотношенностями, сопряженностями и отрицаниями (*сулӯб*): множественность — в соотношенностях, а не в воплощенности.

Здесь поскользнулись те, кто, рассматривая атрибуты, смешал то, что приемлет уподобление (*ташбӣх*)³⁵, и то, что оно не приемлет³⁶. Они опирались на объединяющие вещи, такие как доказательство (*далӣл*), истинность (*хақӣқа*), причина (*'илла*) и условие (*шарт*)³⁷, и посредством их выносили суждения и о сокровенном (*зā'иб*), и о свидетельствуемом (*шāхид*)³⁸. Но для свидетельствуемого это допустимо, а для сокровенного — нет³⁹.

Комментарий

²⁸ Об «оберегаемости» см. выше, во «Введении», в разделе о «знании тайн» (с. 78 наст. издания).

²⁹ Об этом хадисе см. коммент. 8 к «Вопросам и ответам».

³⁰ ...того здесь нет — в оригинале *فهو مدرج فيه* (так во всех трех изданиях). Глагол *адраджа*, от которого образовано страдательное причастие *мудрадж*, в качестве первого значения имеет «включать в себя», и непосредственно считываемым смыслом этой фразы, тем более вне контекста, было бы «а что было сказано после этого,

то уже включено сюда». Однако в качестве второго, не менее устойчивого и продуктивного в языке значения классические словари указывают «уничтожать», «умерщвлять» — т.е. значение, прямо противоположное первому. Именно его следует предпочесть в данном случае. В пользу этого однозначно говорит и оставшаяся часть данного Тезиса, где Ибн ‘Араби показывает несостоятельность добавления и толкования, предложенного вероучителями, а также более подробный разбор этой проблемы в «Вопросах и ответах», Вопрос 23.

³¹ ..их — ниже, подробно разбирая этот вопрос (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 23, с. 265 наст. издания), Ибн ‘Араби говорит, что это добавление принадлежит мутакаллимам.

³² Говоря попросту, мутакаллимы утверждают, что Бог никак не изменился, сотворив творение: каким был до творения, обладая всеми атрибутами, точно таким же остался и после творения. Таким образом, мы судим (*хукм*) о Боге одинаково, как до, так и после творения.

Ибн ‘Араби покажет, что это не может относиться к божественной Самости как таковой, — потому, что о ней как таковой, взятой самой по себе, невозможно вообще никакое высказывание. Любое высказывание о Боге, утверждает он, предполагает уже парность «божественность-мир», поскольку любое суждение делается «через нас», т.е. благодаря соотношению нас-в-мире с нами-в-божественности. Можно сказать и так: относительно Бога невозможна субстанциально-выстроенная предикация, раскрывающая внутреннее смысловое содержание Самости Бога. Возможна только процессуально-устроенная предикация, которая понимается у Ибн ‘Араби, в развитие и изменение мутазилитских позиций в данном вопросе, как установление соотношенности между божественностью и миром.

³³ Иначе говоря, из этого вытекает, что к божественной Самости как таковой неприложимы эти предикаты, «сейчас» и «прежде» (они не соотношены с Самостью Бога): они характеризуют нас — и божественность, в силу соотношенности божественности и мира.

³⁴ В издании О. Йахья пропущено слово *ахкām*, присутствующее в булакском и бейрутском изданиях; как представляется, его наличие предпочтительно, хотя по существу не меняет смысла.

³⁵ *Ташбиḥ* — уподобление божественного мирскому.

³⁶ Первое (что приемлет уподобление) — это божественность, поскольку эта категория в принципе строится как парная для категории тварного; второе (что не приемлет уподобления) — это чистая божественная Самость как таковая. О различии этих двух категорий Ибн ‘Араби и говорит в данном Тезисе.

Эту фразу я прочитываю вразрез с тем, что предлагают все три использованных издания «Мекканских откровений», хотя в соответствии с пояснениями О. Йахйа — и, конечно, в полном соответствии с общим смыслом данного Тезиса. В этих изданиях сказано: وهنا زلت اقدام من شرك بين من يقبل التشبيه ومن لا يقبله (выделено мной. — А.С.), что требует переводить так: «Здесь поскользнулись те, кто смешал **тех, кто** принимает уподобление, и **тех, кто** оно не приемлет». Такой перевод представляет собой крепкий орешек для интерпретатора, а фраза повисает в воздухе, не находя никакой опоры в контексте данного Тезиса (да и других). Между тем О. Йахйа в своем издании, сохраняя все то же من («кто»), добавляет от себя пояснения в скобках: (...кто принимает уподобление (وهي الذات) ومن لا يقبله (وهي الالهية) ومن لا يقبل التشبيه (وهي الذات)». Эти пояснения совершенно верны и совпадают с моей трактовкой (просто потому, что соответствуют мысли Ибн 'Арабӣ), но требуют читать من как ما, — что я и делаю. Такое прочтение оправданно (переписчик вполне мог допустить подобную ошибку, не вникая в смысл текста, тем более что من употреблено в этой фразе несколькими словами ранее), оно делает фразу совершенно логичной, стройной и хорошо интерпретируемой в контексте Тезиса; наконец, находит очевидную, пусть и косвенную, поддержку у О. Йахйа.

³⁷ Эти категории Ибн 'Арабӣ называет объединяющими (*джә-ми 'а*), поскольку они предполагают непременно соотношение действующего и претерпевающего, т.е., в данном случае, божественного и мирского, либо переносятся со второго на первое. *Далӣл* (доказательство, букв. «указывание») предполагает две стороны, указывающую (*дәлл*) и ту, на которую указано (*мадлӯл*), без которых оно невозможно, ибо понимается как их связь; мир обычно трактуется как указание на Бога, поскольку служит претерпевающим для его действия. «Истинность» — категория, которая приложима к вещам мира и лишь переносится на божественное, а потому ее применение к божественному заранее предполагает — как свое условие — наличие мира. «Причина» и «условие» обычно понимаются таким образом: причина — то, существование чего влечет существование следствия и отсутствие чего влечет отсутствие следствия, а условие — то, отсутствие чего влечет отсутствие следствия, но существование чего не влечет с необходимостью существование следствия. Эти категории можно выразить соответственно как необходимое и достаточное условие вещи, с одной стороны, и как необходимое, но не всегда достаточное, — с другой; правда, при такой переформулировке теряется акцент на парности причины-и-следствия

или условия-и-следствия, — акцент, который предполагает процессуальность их рассмотрения, поскольку они рассматриваются как пара, связанная взаимодействием, а потому парность здесь оказывается нередуцируемой, — и замещается акцентом на субстанциальных характеристиках того, что мы рассматриваем как необходимое и достаточное или как только необходимое условие: влечет ли оно с необходимостью свое следствие или нет; тогда мы берем некую вещь как таковую, субстанциально, и рассматриваем, каковы ее собственные характеристики и как они позволяют судить об этой вещи. Эти два способа рассмотрения альтернативны логически, хотя не онтологически, — что интересно в плане продумывания соотношения между логикой и онтологией.

³⁸ Сокровенное — Самость Бога, которая как таковая никогда не явлена нам; свидетельствуемое — миропорядок (а не просто физический мир, как это иногда понимают), т.е. то, что может быть воспринято, увидено, схвачено нами с использованием *всех* наших познавательных возможностей. При таком понимании свидетельствуемое, т.е. миропорядок, включает в себя и скрытое, и явное.

Отметим терминологическую точность Ибн ‘Араби: сокровенное (*ḡā’ub*) — это букв. «отсутствующее», т.е. то, где какое-либо наше присутствие исключено. Именно в этом дело, а не в его явленности или скрытости: скрытое (*bāṭin*) только потому «скрытое», что имеется непосредственно с ним соотнесенное «явное» (*ẓāhir*), и хотя скрытое не является как таковое, как именно то, что скрыто, тем не менее явное позволяет точно опознать скрытое в силу их непосредственной связанности (например, *niyya* «намерение» является скрытым и как таковое, как именно намерение, никогда не может быть обнаружено, а потому целиком, всегда остается делом совести мусульманина; но явное, а именно — «действие», *fi’l*, дает нам знать о намерении, не обнаруживая его — намерение не может обнаружиться и перестать быть скрытым, — но «указывая» на него, будучи его доказательством-*dalīl*). Таково «нормативное» (вспомним второй закон процессуальной логики) понимание категорий явное и скрытое в арабо-мусульманской мысли; у Ибн ‘Араби в силу особенностей его концепции взаимного отражения божественности и мира к этому пониманию добавляется существенный момент: *ẓāhir* и *bāṭin*, явное и скрытое могут (и должны) меняться местами, так что условием скрытости божественности служит не только явленность мирского, но и скрытость мирского при явленности божественного. Это усиливает до предела различие между двумя категориальными парами (*ḡā’ub*, сокровенное никогда не становится свидетельствуемым).

Таким образом, эти две пары категорий: *ḡā'ub-šāḫid* (сокровенное-свидетельствуемое) и *bāṭin-zāḫir* (скрытое-явное), — имеют не только разное содержание, но и разную логику выстраивания. Случайная близость русских слов «сокровенное» и «скрытое» не должна сбивать с толку: арабские термины имеют разные корни, и этимология их совершенно различна («отсутствие» для сокровенного и «чреviousность», «овнутренность» для скрытого: здесь видно, что быть скрытым-*bāṭin* значит как раз присутствовать, а не отсутствовать, а значит, сокровенное-*ḡā'ub* никак не может оказаться скрытым-*bāṭin*, поскольку для этого оно должно перестать отсутствовать, т.е. перестать быть самим собой).

Пара *ḡā'ub-šāḫid*, в отличие от пары *bāṭin-zāḫir*, не выстроена процессуально. *ḡā'ub* (сокровенное) и *šāḫid* (свидетельствуемое) — это две противоположности, которые исключают (а не предполагают) друг друга и которые не связаны между собой ничем третьим. Поэтому для Ибн 'Арабӣ рассмотрение Бога в *ḡā'ub*-ракурсе никак не может быть логически связано с рассмотрением миропорядка в *šāḫid*-ракурсе: мы либо говорим о чистой Самости Бога, абсолютной и самодостаточной, и тогда *нет* ни мира, ни божественности; либо мы говорим о *šāḫid*, т.е. о миропорядке, в котором видим *bāṭin* и *zāḫir*, божественность и мирское как парное, связанное одно с другим и предполагающее свою противоположность как необходимую, связанность же их реализована как Третья вещь.

Следующим шагом в понимании *ḡā'ub* («сокровенное») будет соотнесение Самости Бога (а именно она сокрыта) и местоявления (*maḡzar*). См. об этом понятии «Раздел» в «Вопросах и ответах» (с. 262 наст. издания) и коммент. 5 к «Вопросам и ответам».

³⁹ В свете сказанного в предыдущих комментариях фраза совершенно ясна: свидетельствуемое, предполагающее *bāṭin-zāḫir*-связанность божественного и мирского, может (и должно) рассматриваться с помощью категорий, которые предполагают эти две стороны и выстроены по процессуальной логике, тогда как сокровенное, которое в принципе одиночно (и могло бы — с логико-смысловой точки зрения — рассматриваться только субстанциально), не допускает относительно себя использования категорий, требующих процессуальной парности.

Тезис [7]

Море Облака (*'amā'*)⁴⁰ — это перешеек (*barzah*)⁴¹ между Истинным и Творением. В этом море возможное принимает описания «знающий»,

«могущий» — описания всех божественных имен, которые у нас. А Истинный принимает описания «восхищаться», «улыбаться», «смеяться», «радоваться», «совместность» (*ма'иййа*)⁴² — и большинство характеристик возникающего (*ну'ут кавниййа*)⁴³. Отдай то, что Его, и возьми то, что твое! Ему — нисходить (*нуз'ул*), а нам — восходить (*ми'рәдж*)⁴⁴.

Комментарий

⁴⁰ Об Облаке упоминает следующий хадис:

'Абӯ Разин говорил: «Я спросил: “О посланник Божий, где был наш Господь, прежде чем сотворил Свое Творение?” Тот ответил: “В Облаке ('*амā*'): под ним воздух, и над ним воздух. Он сотворил Свой Престол на воде”. Ахмад б. Манй' говорил, что Йазид б. Хәрүн говорил: «“[В] Облаке ('*амā*')” — т.е. с Ним ничего не было» (ат-Тирмизй 3109: Сунан ат-Тирмизй / Ред. Ахмад Мухаммад Шәкир и др. Т. 5. Байрūt: Дәр иҳйā' ат-турās ал-'арабийй, б.г. С. 288; параллели: Ибн Мәджа и другие многочисленные сборники сунны).

Как видим, этот хадис затрагивает вопрос о том, каков Бог до творения; вопрос этот прямо связан с формулой из другого хадиса «Бог, а с Ним — ничего», к которой Ибн 'Арабй неоднократно возвращается (см. Тезис 6 и «Вопросы и ответы», Вопрос 23, а также коммент. 8 к «Вопросам и ответам»). У ал-Бухәри дважды упоминается формула, утверждающая абсолютное одиночество Бога до творения: «Бог, и ничего, кроме Него (*كان الله ولم يكن شيء غيرَه*)» (ал-Бухәри 3192), «Бог, и ничего до Него (*كان الله ولم يكن شيء قبلَه*)» (ал-Бухәри 7418), и эта формула часто повторяется в религиозно-доктринальных сочинениях мусульманских авторов.

Что касается хадиса об Облаке, то о его двух разных толкованиях исчерпывающе сообщает ал-Мубәракфүрй, комментатор ат-Тирмизй. Ал-Байхақй, говорит он, ориентируясь на упомянутую у ал-Бухәри формулу (см. предыдущий абзац), писал, что сначала Бог пребывал в полном одиночестве, а затем сотворил Престол и воду. Что касается хадиса об Облаке, то, если принимать чтение *عماء*, то это слово действительно означает «облако». Но встречается также чтение *عمى*, а это слово обозначает «ничто». Тогда смысл хадиса, говорит ал-Мубәракфүрй, в том, что Бог был в полном одиночестве и не было никакого воздуха ни над ним, ни под ним, поскольку воздух не может существовать над или под «ничто».

Подробно об Облаке см.: *Ибн Араби*. Избранное. Т. 1. М.: ООО «Садр», 2022. С. 130 и далее. Облако (язык мифологии) получает у Ибн 'Араби иное наименование как Третья вещь, или Истина истин, или Область соотношенностей, или Высочайшая Заповедная Сторона (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 41, и коммент. 92 к «Вопросам и ответам»).

⁴¹ Перешеек, наряду с Облаком, — важный концепт исламской мифологии. Перешеек разделяет дольний и потусторонний миры, или мир этой (*дунйā*) и последующей (*'āхира*) жизни. В этом смысле слово *барзах* употреблено в Коране: «В то время, когда к кому-нибудь из них придет смерть, он говорит: “Господи! возврати меня к жизни. Может быть, я буду делать доброе, что тогда оставил я”. Не быть тому. Это будет слово, какое скажет он. Позади их преграда (*барзах*) до дня, в который они воскрешены будут» (23:99–100, С.).

Г.С. Саблуков, как и позже И.Ю. Крачковский, передает *барзах* как «преграда», хотя, как представляется, «перешеек» лучше подходит для перевода этого слова: во-первых, мифологические концепты должны соединять некоторую осязаемость, конкретность с возможностью символического толкования, а «преграда» слишком абстрактна и вместе с тем определена, недостаточно растяжима, тогда как «перешеек» может быть понят и как полоска земли, т.е. вполне материально, и как «промежуточная земля» в переносном и очень широком смысле. Во-вторых, «перешеек» гораздо лучше подходит для перевода двух аятов о морях, с которыми этот концепт связан не меньше, чем с «перегородкой» между двумя мирами, где души ждут воскрешения принадлежавших им тел и Суда. «Он Тот, кто сблизил два моря: одно из них пресное, сладкое; другое соленое, горькое; между ними обоими поставил он преграду (*барзах*, «Перешеек». — А.С.) и непреступимую стену» (25:53, С.); «Он не дает смешаться двум морям, готовым слиться между собою. Между обоими преграда (*барзах*, «Перешеек». — А.С.), и они не преступают ее» (55:19–20, С.).

С анализа этих аятов С. Башьер начинает свое замечательное исследование о концепте *барзах* у Ибн 'Араби (см.: *Bashier S.H. Ibn al-'Arabi's Barzakh. The Concept of the Limit and the Relationship between God and the World*. Albany: SUNY Press, 2004. P. 11); он точно указывает на основополагающие смысловые характеристики этого понятия, которые оказались стерты в переводе Г.С. Саблукова (как и в переводе И.Ю. Крачковского: это не ошибка или неточность переводчиков, а следствие *приспособления* коранического текста

к требованиям субстанциально-ориентированного мышления, попытка сделать текст логичным в этой перспективе, убрав из него «непонятности» — которые между тем становятся совершенно понятными в процессуальной перспективе). В последней (второй) цитате про два моря мы как будто видим картину двух потоков, которые бы слились, если бы не преграда *между* ними (об этом «между» мы еще будем говорить ниже — см. коммент. 44 к «Тезисам»), субстанциально их разделяющая и сохраняющая их субстанциальную же идентичность. Таким образом, моря у Саблукова как раз *не* сливаются (а только «готовы» к этому, почему и нужна «преграда», предотвращающая их слияние), причем не делают этого благодаря *преграждающей*, отсекающей одно море от другого границе между ними. Между тем в арабском тексте читаем: مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان, что очень хорошо передает Абдалла Юсеф Али: «He has let free the two bodies of flowing water, meeting together: between them is a Barrier which they do not transgress». Два потока воды, как видим в оригинале и английском переводе, именно *встречаются* (а не «готовы» встретиться) — и тем не менее не смешиваются, будучи *разделены* именно тем, что их *соединяет*.

Место встречи, которое соединяет и *тем самым* отделяет одно от другого, — это не субстанциальная преграда, и чтобы непротиворечиво истолковать этот концепт, надо либо принять процессуальную перспективу (что я и делаю), либо сказать, что эти построения — как коранические, так и ибн-арабиевы — являются не рациональными (когда рационализм понимается только в западном духе, как развитый в субстанциальной перспективе), а иными, что они задействуют не разум, а другие способности (как делает С. Башьер, и не только он). Здесь на помощь приходят термины *хайāl*, *тахаййул* (воображение, фантазия): нам объясняют, что Перешеек ведет себя столь *странно* потому, что там действуют законы не разума, а воображения (при этом предполагают, что вообразить можно что угодно; это, однако, не так у Ибн 'Араби, и воображение, «одевающее» абстрактные смыслы в чувственно-воспринимаемые формы, действует у него отнюдь не произвольно: о месте воображения в системе познавательных сил человека см. коммент. 57 к «Тезисам»). Такая трактовка напрочь лишает построения Ибн 'Араби какой-либо рациональности, не позволяет трактовать их иначе, нежели как некое «мистическое видение» сродни фантазиям, поскольку, если сохранять субстанциальную перспективу их осмысления, они становятся попросту абсурдными (см. об этом коммент. 44 к «Тезисам»).

Но и отсылка к воображению на самом деле не может быть спасительной в ситуации, когда интерпретация представляется иррациональной (каковой она *неизбежно* представляется в субстанциальной перспективе, где встречающееся и сливающееся оказывается самим фактом встречи и слияния разделенным, — это не может не быть *бессмысленным* для субстанциально-ориентированного мышления), поскольку Ибн ‘Араби понимает *ḥayāl* (воображение) достаточно определено, так, что его понимание не позволяет трактовать воображение как дающее иррациональные, бессмысленные результаты (подробнее о воображении см. Тезис 14). Эта бессмысленность снимается и устраняется не отсылкой к (мнимой) иррациональности воображения, а сменой логико-смыслового основания прочтения текста: в процессуальной перспективе все эти положения совершенно ясны, более того, неизбежны. Адекватность логико-смысловой перспективы избавляет от гипотез об иррациональности и дает возможность увидеть текст как построенный на ином типе рациональности и иной логике (в строгом смысле слова). Я уже говорил об этом выше (см. коммент. 23 к «Тезисам»), разбирая процессуально-устроенный концепт границы, *связывающей* (т.е. именно соединяющей) противоположные стороны (действующее и претерпевающее), которые, взятые как самости (т.е. субстанциально), как раз *не* сливаются. *Барзах* (Перешеек) и играет роль такой границы, самим фактом соединения разделяющей (отграничивающей) соединенное: так действие, понятое как процесс, соединяет действующее и претерпевающее и именно благодаря этому разделяет их.

⁴² Как представляется, имеется в виду совместность Бога и вещей (подробно об этом см. Вопрос 23), которая становится характеристикой Истинного именно благодаря процессуально понятной предикации, устанавливающей соотнесенность Истинного и Творения (более подробно см. коммент. 23 и 44 к «Тезисам»). О радости, смехе, совместности и прочем в связи с Третьей вещью см. также Вопрос 41, с. 291 наст. издания.

⁴³ Отличный от мутазилитского *ḥudūs*, который переводится так же, термин *кавн* «возникновение» употреблялся в этом смысле преимущественно *фалāсифа*, например, в устойчивом выражении *‘ālam al-kavn wa al-fasād* «мир возникновения и гибели», хотя уже у мутазилитов фиксируется употребление *кавн* и однокоренных слов в значении «возникновение» и близких к нему.

Здесь очевидно, что *ну‘ūt кавниййа* — это характеристики именно человеческого существования: из всего перечисленного Ибн ‘Араби

только последнее, «совместность», служит общей (и очень важной — см. предыдущий коммент.) категорией, приложимой к вещам мира, тогда как все остальное характерно только для человека.

⁴⁴ В этом важнейшем Тезисе даны три базовые категории учения Ибн 'Араби (Облако=Третья вещь, Истинный и Творение) и задана их конфигурация: сперва — утверждением о том, что Облако — «между» Истинным и Творением, а затем — через положение о предикации. Я раскрою этот Тезис, показав две возможные интерпретации как положения о «между», так и положения о принятии предикатов — интерпретации, выполненные в субстанциальном и процессуальном ключе, — и продемонстрирую их контраст.

«Между» задает пространственное отношение. Если мы поймем его субстанциально, «между» окажется самостоятельным пространством, *промежуточным* между Истинным (т.е. Богом) и Творением (т.е. миром). При такой трактовке «нисхождение» и «восхождение» будут поняты как движение-вниз и движение-вверх *через* эту промежуточную ступень. Эта промежуточная ступень, будучи отдельным пространством, должна обладать и собственными характеристиками. Они задаются во второй части Тезиса благодаря приписыванию многочисленных предикатов. Поскольку мы даем субстанциально-ориентированную интерпретацию, то и предикацию должны понять в субстанциальном ключе. Тогда окажется, что Бог и мир, оба, принимают предикаты противоположного себе — т.е. те предикаты, которые они принимать никак не должны. Мы получаем в Облаке смеющегося Бога и всемогущую тварь: такая онтология не может не быть, мягко говоря, парадоксальной. Далее, оказывается, что эта область обладает столь невнятными характеристиками в отличие от того, что она опосредует, — а именно, в отличие от Бога и мира, онтология которых задана совершенно определенно и последовательно. Но ведь эта промежуточная область не может не быть гораздо ближе к нам, нежели Бог (для того она и введена, чтобы «приблизить» к нам божественное, смягчить переход между *несоприкасающимися*, субстанциально-разнесенными противоположностями), а значит, должна быть и яснее, и понятней — но оказывается, что взять в толк нечто имеющее с нами общность мы никак не можем, тогда как толково объяснить онтологию совершенно отличного от нас Первоначала для нас — не проблема.

Введение промежуточного между Богом и Творением Облака (или аналогичных промежуточных областей) в рамках субстанциально-ориентированных интерпретаций обычно оправдывают необходимостью

«смягчить» переход между противоположностями, найти некий, выражаясь языком механики, «привод» от всемогущего и абсолютного начала к зависимому и бессильному миру. Без такого привода, как представляется в контексте подобных интерпретаций, противоположные Начало и следствие не могут прийти в соприкосновение, поскольку строго дихотомичны, абсолютно противоположны: то, что заставит их соприкоснуться, что передаст движение от Начала к следствию, понимается здесь также субстанциально. Беда лишь в том, что онтология этого привода, этой промежуточной субстанции задана как нельзя более абсурдно: смеющийся Бог и всеильная тварь, кажется, вместе потешаются над такой интерпретацией. Если введение Облака вызвано неудобством слишком резкой противоположности Начала и следствия, то само это Облако создает неудобства на порядок выше: чтобы *опосредовать* противоположности Облаком, их приходится *сплавить* в этом Облаке. Абсурд? Конечно. Трудно не признать, что такой подход едва ли имеет какой-либо смысл.

Дадим теперь процессуальную интерпретацию Тезиса.

В рамках этой интерпретации несовместимость, совершенная дихотомия Бога и мира не требует никакого субстанциально-понятого посредника: «приводом» от Бога к миру служит процесс. Процесс не является субстанцией, а потому понимание всей конфигурации здесь — целиком иное. Эта инаковость касается и содержательного наполнения категорий (оно раскрывается через вопрос о предикации), и их логики (она раскрывается через вопрос о понимании «между»). Иначе говоря, это — логико-смысловая взаимная инаковость (контраст) субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной интерпретаций.

В процессуальной перспективе Бог и мир, Истинный и Творение понимаются как стороны связывающего их процесса, а не как субстанции.

Категория «субстанция» плохо применима у Ибн 'Араби к божественной стороне: Самость никак не может быть понята как субстанция, поскольку это предполагало бы предикцию ей неких собственных, «сущностных» характеристик, что, как мы неоднократно убеждались, невозможно. (Отмечу в скобках: передавая *zāt* как «сущность» и даже не задумываясь об оправданности такого перевода, что встречается сплошь и рядом, совершают именно такую грубую подмену, не заметить которую можно, лишь не видя контраста субстанциальной и процессуальной перспектив осмысления: «сущность» не может не предполагать, во-первых, бытие как предельный фон

рассуждения, а во-вторых, некую содержательную наполненность, выражающую «суть бытия» вещи. Ни то ни другое к Самости Бога не приложимо: только «самость», но никак не «сущность», может быть здесь адекватным переводом. Вообще совершенно не случайно, что именно термин *zāt* «самость» закрепился в арабо-мусульманской мысли: рожденный процессуальным мышлением, он использовался в числе прочих и для передачи греческой «усии», что совершенно не изменило его процессуальной сути и отнюдь не наделило собственным значением «сущность».)

Но и божественность — не субстанция. Это видно по тому, что в ней не находится ничего устойчивого (наоборот, нерв ее осмысления — постоянная, непрестанная переменчивость-*тахаввул* Бога): такова содержательная сторона. Но и логическая не отстает: божественность понимается у Ибн ‘Араби не в качестве субъекта предикации, наращивающей ее внутреннее смысловое содержание (как была бы устроена субстанциально-ориентированная предикация), а как субъект предикации, которая выстроена процессуально, через соотнесение с противоположной стороной, о чем мы подробно говорили выше — см. коммент. 23. (Заметим относительно логико-смысловой методологии анализа: две стороны, содержательная и логическая, не просто скоординированы, но невозможны одна без другой.)

Точно так же и мир — не субстанция: Ибн ‘Араби совершенно оправданно критикует, например, в «Геммах мудрости» (конец гл. 12) ашаритов (хотя мог бы с тем же успехом критиковать мутазитов, которым принадлежит приоритет в формулировке этих положений) за то, что те не смогли указать ни одного собственного, устойчивого («субстанциального») признака категории «субстанция».

Таким образом, субстанциальная интерпретация концепции Ибн ‘Араби непригодна еще и потому, что в этой концепции, собственно, *не находится места для субстанций*. (Речь именно о «полновесном» использовании этой категории, а не о ее включении в ту или иную языковую игру Ибн ‘Араби с соответствующей перекодировкой: см. Тезис 21.) *Устойчивость и законосообразность миропорядка* процессуально-ориентированное мышление, как неоднократно говорилось, обнаруживает не в понятии само-устойчивой субстанции, имеющей собственную природу (которую и раскрывает соответствующим образом выстроенная предикация), а *в понятии процесса*, который устойчиво и неизменно связывает свои противопоставленные стороны, взаимное соответствие которых также становится необходимым и устойчивым.

Если мы хотим найти в концепции Ибн 'Араби указание на такую устойчивость и законосообразность, мы без труда обнаружим ее в его понимании *тасарруф* — «распоряжения» миром, которое доступно Совершенному человеку. Оказывается, что полное овладение миропорядком, характеризующее Совершенного человека (такой человек «осуществляет» в себе все, что мыслится в Третьей вещи — всю процессуальность, связывающую Истинного и Творение), оборачивается его полным бессилием в смысле невозможности волюнтаристского изменения происходящего, вмешательства в *закономерный ход вещей*. Ибн 'Араби совершенно определенно и не один раз высказывает эту позицию, так что становится ясно, что закономерность *абсолютна* в том смысле, что не допускает никакого вмешательства извне, причем это «не допускает» имеет столь же абсолютное обоснование: тот, кто мог бы вмешаться, т.е. Совершенный человек, и есть сама эта закономерность, поскольку возможность вмешиваться в ход событий он получает именно тогда, когда ее утрачивает, становясь *самим* этим ходом событий.

Таким образом, пространство «между» Истинным и Творением — это не субстанциально-самостоятельная, отделенная от смежных областей площадка. Это — пространство связанности Истинного и Творения, пространство перехода между ними, пространство того процесса, сторонами которого выступают божественность и мир, Истинный и Творение; слово «пространство» здесь употреблено уже сугубо метафорически.

Процессуально-устроенная предикация предполагает, как я говорил, придание смысловой определенности субъекту предикации благодаря пониманию его как действователя, непосредственно связанного с претерпевающим, или, напротив, как претерпевающего, непосредственно связанного с действователем, либо, наконец, как процесса, предполагающего связанность действующего и претерпевающего. В концепции Ибн 'Араби, в дополнение к этим, чисто логическим требованиям, вводится содержательный постулат: действующее и претерпевающее, божественность и мир, Истинный и Творение меняются своими местами, выступают и как активная, и как пассивная сторона связывающего их процесса. Эта непрерывная смена положений и описывается Ибн 'Араби как принятие характеристик противоположной стороны: это не более чем подчеркнутое указание на то, что Истинный и Творение служат условиями друг для друга, что они составляют изначальную и нередуцируемую пару (ее редукция — Самость, абсолютно закрытая и исключаящая какую-либо предикацию), что одно всегда должно видеться как отражение другого. В этом, таким образом,

нет ничего не только абсурдного, но и непонятного — нет ни тени тех несуразниц, которые мы получили, интерпретируя эти положения в субстанциальной перспективе.

Вот почему призыв «отдай Богу, что принадлежит Ему, и оставь себе свое», которым Ибн ‘Араби́ заключает этот Тезис, должен пониматься не как указание на разграничение предцизируемых атрибутов по принципу «Богу — богово, человеку — человеческое» (как это было бы понято в субстанциальной перспективе и что явно противоречило бы предыдущим фразам об «обмене атрибутами»), а как призыв видеть в божественности отражение мирского (Богу принадлежат мирские атрибуты — в точном соответствии с предыдущей фразой), а в мирском — отражение божественного. Такое понимание, сохраняющее ясность и стройность ибн-арабиевой мысли, предполагает и процессуальное пространство осмысления.

Наконец, нисхождение и восхождение (последняя фраза Тезиса) следует понимать, в соответствии со сказанным, не как некое линейное движение от отправного пункта к конечному с прибытием к цели через промежуточное Облако. При таком движении, неважно, нисходящем или восходящем, происходила бы субстанциальная трансформация и субстанциальное превращение противоположностей друг в друга: мира в Бога и Бога в мир (так и просится на язык «пантеизм»). Такой вывод неизбежен в субстанциальной перспективе — но не нужен, более того, невозможен в процессуальной: здесь нисходить и восходить значит отражать в себе противоположную сторону.

Тезис [8]

Тебе не прийти (*вусӯл*) к тому, к кому хочешь прийти, иначе, нежели благодаря ему и благодаря себе: благодаря себе, поскольку ты ищешь этого, и благодаря ему, поскольку к нему устремлен ты. Так вот, божественность предполагает это, а Самость — нет⁴⁵.

Комментарий

⁴⁵ Тезис предельно ясен в свете всего, что было сказано выше о божественности и Самости. Здесь Ибн ‘Араби́ добавляет новый аспект, выраженный термином *вусӯл* (букв. «прибытие» куда-то). Речь может идти как о познавательных способностях, так и об «осуществлении» (*таҳқӣқ*) прибытия-к-Богу, т.е. овладении человеком всей полнотой миропорядка. Говоря об этом, следует помнить, что речь

не идет о линейном путешествии, где есть станция отправления, станция прибытия и промежуточные остановки: само устройство миропорядка, т.е. парность Истинный-Творение, предполагает, что человек ежемгновенно достигает Бога и возвращается в мир. Речь, следовательно, может идти только об осознании этого устройства миропорядка и овладении им.

Тезис [9]

К наделению существованием всего, что кроме Всевышнего Бога⁴⁶, обращена (*мутавадджих*) божественность со своими определенностями (*ахкām*), соотношенностями и сопряженностями⁴⁷. Это она вызывает воздействия⁴⁸, ведь исключено, что возможен принуждающий (*қāхир*) без принужденного (*мақхӯр*) или могущий (*қāдир*) без подвластного (*мақдӯр*), — будь то в существовании, в потенции или в акте⁴⁹.

Комментарий

⁴⁶ «То, что кроме Бога» (*мā сивā 'аллāх*) — термин, употреблявшийся уже в ранней исламской мысли и обозначающий мир. О его переосмыслении у Ибн 'Арабӣ см. Тезис 31 и коммент. 109.

⁴⁷ Обратим внимание: Ибн 'Арабӣ еще раз подчеркивает, что Самость Бога *не производит (= не творит) мир*. (Одного этого положения, взятого в его ясной формулировке, достаточно, чтобы осознать революционность учения Ибн 'Арабӣ.) Мир имеется как парный с божественностью, причем, как отмечалось, эта парность — базовая, изначальная, она не может быть редуцирована. Мир, иначе говоря, *ничем* не произведен (в смысле не сотворен из ничего), он имеется как таковой. Наделение существованием (*ӯджād*), о котором здесь идет речь, — это не сотворение из ничего, а передача атрибута существования вещам, которые имеются как таковые в божественности — и появляются как *такие же* в мире. Этот атрибут передается Самостью Бога, поскольку самостная необходимость (=самостное существование) принадлежит только ей, а точнее, он и есть сама Самость. Но ей было бы нечему его передавать (никакой мир не получил бы существование), если бы не божественность и ее соотношенности, т.е. сцепленность двух состояний каждой вещи и всего мира в целом — состояния утвержденности-в-Боге и существования-в-мире; иначе говоря, если бы не само-устойчивый миропорядок Истинный-Творение.

⁴⁸ Под «воздействиями» (*'aṣar*, мн. *'āṣār*, букв. «следы») Ибн 'Арабӣ понимает появление вещей в мире, во временном существовании.

⁴⁹ Бейрутское издание и О. Йахйа дают одинаково فان قاهرا بلا مقهور وقادرا بلا مقلود صلاحية ووجودا وقوة وفعلا محال, а булакское издание — فان قاهرا بلا مقهور وقادرا بلا مقلود صلاحه وجودا وقوة وفعلا محال. Вариант булакского издания, безусловно, предпочтителен синтаксически и лексически в сравнении с другими двумя, по нему и выполнен перевод.

Тезис раскрывает двойственность, дву-сторонность миропорядка, где божественность соотнесена с мирским, причем в основе этой стратегии осмысления лежит процессуальная парадигма. Мы подробно говорили об этом выше; данный Тезис служит хорошей иллюстрацией этих положений.

Тезис [10]

Характеристика, особая из особых, которой нет ни у кого, кроме божественности, — это могущая (*qādira*). Ведь у возможного изначально нет могущества: оно имеет способность⁵⁰ принять связанность (*ta'alluq*) божественного воздействия с собой⁵¹.

Комментарий

⁵⁰ Мумкин (возможное), говорит Ибн 'Арабӣ, — это *мутамаккин мин*, «способное к» принятию божественного воздействия: здесь обыграна общность корня двух слов, которую я не смог сохранить в переводе.

⁵¹ Если выше (см. коммент. 23, 44 и др.) мы говорили о целостной конфигурации божественное-мирское, рассматривая ее, так сказать, в «готовом» (полном) виде, то здесь Ибн 'Арабӣ показывает логические шаги введения и построения этой конфигурации. Мы начинаем рассуждение с указания на могущество божественной стороны и «отвечающей» ему способности вещи принять воздействие (*'aṣar*) этого могущества. Приняв его, вещь появляется как существующая в мире. Это — логическая, а не онтологическая последовательность: онтологически все это — одновременно, не может быть оторвано одно от другого, как было показано в предыдущем Тезисе.

Тезис [11]

Стяжание (*kasb*) — это связанность воли возможного с каким-то одним, а не с другим, действием. Тогда божественное могущество

при наличии такой связанности дает тому действию существование. Это и названо в отношении возможного стяжанием⁵².

Комментарий

⁵² Термин *касб* (стяжание) активно употреблялся ранними исламскими мыслителями, мутазилистами, в контексте обсуждения проблемы истинного и неистинного действителя. Поскольку действие (*фи'л*) предполагает две стороны: волю (*ирāда*) и могущество (*қудра*), благодаря «встрече» которых оно и происходит, — то истинным действителем может быть только существо, обладающее могуществом и одновременно способное к целеполаганию, а значит, разумное (поскольку воля понималась ими как свободный альтернативный выбор). Однако при описании мира мы делаем в нашей речи действителями неживые и неразумные вещи: солнце встает, стрела летит, т.д. Термин «стяжание» был использован в одной из попыток решить эту проблему: не-истинный действитель «стяжает», «приобретает» действие, порожденное подлинным действителем (например, человек толкнул камень: толкание — первое действие, — и породил его качество, т.е. второе действие, которое «приобретено» — *касб* — камнем). Эта же схема была использована еще в доашаритскую эпоху в полемике против большинства мутазилитов, считавших человека автономным действителем: их позиция предполагала урезание божественного могущества, и те, кто хотел во что бы то ни стало сохранить положение о всемогуществе Бога (то, что и говорит здесь Ибн 'Арабӣ, заявляя, что вся действительность — целиком на стороне божественности), оставляли у человека его автономную волю и «заставляли» божественное могущество творить действие по воле человека, который «приобретал» его и как будто присваивал себе.

В дальнейшем эта позиция, как и символизирующий ее термин *касб*, стала своеобразной «визитной карточкой» учения родоначальника ашаризма 'Абӯ ал-Ҳасана ал-Аш'арӣ (874–936): так ашаризм присвоил позицию предшественников в вопросе о присвоении. Правда, в ашаризме очень скоро было утрачено положение о подлинности (автономности) человеческой воли, и зрелое вероучение утверждает полную подвластность человеческих устремлений божественной воле.

Ибн 'Арабӣ излагает в чистом виде раннюю позицию, которая имела хождение в мутазилитской среде. Напомню, что речь идет о логической реконструкции, последовательности выстраивания позиции, а не о ее полном варианте: это — только первый шаг к тому, чтобы возможное (т.е. человек), стяжав действие, стало действителем.

Так поменяются местами действующее и претерпевающее, могущее и подвластное, служа условиями одно для другого.

Тезис [12]

Для достигшего истинности (*мухаққиқ*) принуждение (*джабр*) неверно потому, что для раба оно противоречит верности действия⁵⁵. Ведь принуждать значит заставлять возможное действовать при наличии с его стороны сопротивления. Минерал не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы он действовал, и у него нет обычного (*‘адийй*) разума. И возможное не принуждается, поскольку нельзя представить, чтобы оно действовало, и у него нет осуществленного (*мухаққақ*) разума, пусть и появляются его воздействия.

Комментарий

⁵⁵ Речь здесь о том, что принуждение не может быть предцировано человеку потому, что в таком случае окажется неправильным то понимание его действия (как стяжания), которое было изложено в предыдущем Тезисе. Ведь чтобы говорить о принуждении, мы должны иметь подлинного действующего, которого хотим заставить действовать вразрез с его выбором, тогда как человек действует (см. Тезис 11) именно и только так, как того желает, не будучи при этом подлинным действующим, т.е. не производя свое действие собственным могуществом. Так действие человека оказывается у Ибн ‘Араби продуктом двух сторон, божественной и человеческой: человек осуществляет свою волю (свободный выбор), а Бог предоставляет свое могущество — и действие совершается.

Предлагаемый перевод соответствует не только смыслу, но и букве оригинала. У Ибн ‘Араби сказано здесь: *الجبر لا يصح عند المحقق لكونه العبد لا يصح عند المحقق لكونه العبد*, а не *العبد من العبد*, тогда как везде, где речь идет о собственном действии действующего, употреблен предлог *من*, а не *لـ*. Здесь же предлог *لي-* связывает со словом ‘*абд* «раб» не слово *фи* ‘*л* «действие», а слово *йунāфī* «противоречит».

Тезис [13]

Божественность с необходимостью требует, чтобы в мире были испытание и прощение⁵⁴. А потому нет большего основания изымать из бытия «Творящего возмездие», нежели «Прощающего», «Обладателя прощения» и «Дарующего благополучие»⁵⁵. Если бы имелись имена,

лишенные определяющего воздействия (*хукм*), они оказались бы остановленными (*му‘аттал*). Однако остановить (*та‘тӣл*)⁵⁴ божественность невозможно, поэтому имена не могут не воздействовать.

Комментарий

⁵⁴ Этот тезис обусловлен пониманием божественности как требующей своей второй стороны, своей «пары» — мира как претерпевающего, о чем уже многократно говорилось. Вместе с тем, если отвлечься от этого обоснования, в своей чисто словесной формулировке данное высказывание Ибн ‘Арабӣ совпадает с одним из центральных тезисов ашаритского вероучения о том, что все благо и зло в судьбе человека — от Бога, и противоречит отстаивавшемуся мутазилистами тезису о том, что Бог творит только благо, а любое зло в мире — следствие действий людей. Обратим внимание, что здесь не употреблены непосредственно термины «благо» и «зло», хотя примеры, упомянутые Ибн ‘Арабӣ, обычно привлекаются в исламской мысли при рассмотрении этих вопросов.

Следует также иметь в виду, что здесь Ибн ‘Арабӣ говорит об относительном зле, т.е. о том, что кажется злом или воспринимается как зло с точки зрения отдельного существа. Если брать мир в целом, то он целиком — благо, поскольку являет существование, полученное от Бога, а оно — только благое. Эта позиция ясно заявлена, в частности, в «Геммах мудрости» (см. гл. 27).

⁵⁵ Мутазилисты метафорически перетолковывали имена вроде «Творящий возмездие», считая, что они не указывают на зло, проистекающее от Бога (а божественное возмездие, т.е. адская мука, — безусловное зло). Они говорили, например, что кораническая угроза адских мук (не забудем, что рай и ад сегодня пусты: они наполнятся только после Суда) на самом деле — благо, поскольку удерживает людей от греха. Ибн ‘Арабӣ как будто возражает им, утверждая, что относительно имен надо занимать одинаковую позицию: если имя есть, оно есть только потому, что есть соотносительность божественного и мирского (имя и есть такая соотносительность), а значит, воздействия имени не может не быть.

Как видим, обоснование Ибн ‘Арабӣ разительно отличается от того, что принято в ашаризме (все божественные имена следует понимать в прямом значении, не обсуждая их согласованность, поскольку Бог сам так себя описал: это не более чем отсылка к авторитету текста), и противоречит в целом ашаритскому вероучению ничуть не меньше, чем построения мутазилитов.

⁵⁶ Предлагаю такой перевод этих терминов, исходя из того, что глагол *‘аṭṭала* (и его производные) передает прежде всего смысл приостановки действия, лишения чего-либо возможности или способности действовать. Так, словом *му‘аṭṭал* в современном языке обозначается механизм, который сломался и перестал работать; *‘аṭṭил ‘ан ал-‘амал* — безработный, т.е. находящийся в бездействии, ничего не делающий. Здесь это слово как нельзя лучше подходит, поскольку Ибн ‘Арабī имеет в виду как раз невозможность «бездействия» божественных имен.

Термин *му‘аṭṭила* — «отрицающие действие [божественных имен]» — стал ярлыком, которым последующая традиция «заклеивала» мутазилитов. Отметим интересный и показательный момент. В европейских переводах *му‘аṭṭила* передается обычно как «отрицающие божественные атрибуты» (соответственно *та‘ṭīл* — «отрицание божественных атрибутов») с явной субстанциализацией, как если бы мутазилиты незаконно лишали божественную субстанцию присущих ей атрибутов. Но здесь релевантен процессуальный акцент: речь о том, оказывают ли атрибуты свое подлинное действие или нет, действуют ли они или бездействуют, т.е. включены ли в полную процессуальную конфигурацию, когда Богу как «знающему» приписывается «знание» с обязательным наличием «познаваемого» (аналогично для других атрибутов). Мы видели, что мутазилиты, продумывая оправданность такой полной конфигурации, пришли к выводу о невозможности сохранить за Богом ее центральное звено — действие (что было вызвано стремлением не утратить единство Самости), сохранив верность прочим требованиям процессуальной логики. Ашариты, напротив, сохранили букву текста и купировали логику. Интересно, что позиция Ибн ‘Арабī, в отличие от мутазилитской и ашаритской, полностью сохраняет процессуальную конфигурацию и в этом смысле удовлетворяет всем требованиям процессуальной логики.

Тезис [14]

Постигающий и постигаемое: каждое из них бывает двух видов. Есть постигающий, который познает, обладая силой воображения, и есть постигающий, который познает, не обладая силой воображения (*тахаййул*). Постигаемое также — двух видов. Есть постигаемое, которое имеет форму и которое не познается в своей форме и не запечатлевается тем, кто лишен силы воображения, но его познает и запечатлевает тот, кто обладает силой воображения. И есть постигаемое, вовсе лишенное формы: оно только познается⁵⁷.

Комментарий

⁵⁷ Здесь введен ряд терминов теории познания и зафиксировано соотношение между ними. Наиболее общим выступает «постижение» (*идрāk*), в качестве синонима которого здесь употребляется «познание» (*'илм*). Познание (=постижение) возможно через форму (*сӯра*) предмета познания или без таковой. Такое «раздвоение» вызвано раздвоением и познающего человека, и предмета познания: человек может обладать или не обладать способностью работать с формой, а предмет познания может иметь форму или быть ее лишенным.

Постигающий (*мудрик*, =познающий) может либо не может работать с формой в зависимости от того, обладает ли он или не обладает воображением (*таҳаййул*). Функция воображения — работа с формой (*сӯра*) и «запечатление» (*тасаввур*), т.е. придание формы, или представление постигаемого в некоей форме. В этом плане понимание термина *тасаввур* у Ибн 'Арабӣ отличается от его понимания в фальсафе, где он обозначал схватывание формы постигаемого в уме и отвлечение ее от материи, тогда как воображение, согласно *фалāсифа*, лишь комбинирует полученные таким образом (отвлеченные разумом от материи) формы.

Если познающий (=постигающий) обладает воображением, он запечатлевает (*тасаввур*) предмет познания, т.е. представляет его в некоей форме (*сӯра*; это слово означает также «вид», «обличие»). Примером такого схватывания, я думаю, может служить одна из излюбленных иллюстраций Ибн 'Арабӣ, в которой знание (чистый смысл, как таковой лишенный формы) предстает в виде молока, т.е. некоего тела, имеющего чувственно-постигаемое обличие-*сӯра* (см. Вопрос 39, с. 282 наст. издания).

Если познающий лишен воображения, т.е. способности представить в некоей форме-*сӯра* (=в некоем образе) предмет познания, то он не познаёт его (как указывает Ибн 'Арабӣ) *в его форме (би-сӯрати-хи*, что можно прочесть и так: *посредством его формы*) и, конечно же, не запечатлевает его. Выделенные слова важны: под формой здесь понимается не *собственная форма* предмета познания (субстанциальная форма Аристотеля), а та форма, в которой воображение представляет постигаемый предмет, т.е. которую оно придает ему.

Что под этим подразумевается? Конечно, речь не идет о теории познания, которой придерживались *фалāсифа* и согласно которой субстанциальная форма вещи оказывается, пройдя ступени познания, в разуме познающего. Вспомним, что, согласно Ибн 'Арабӣ,

никаких субстанциальных форм попросту нет, и термин «форма» у него имеет совершенно другой смысл, нежели в контексте аристотелевской философии. Для Ибн ‘Араби любая вещь мира — это застывшая (получившая определенность — *та‘аййун*) комбинация истинностей-*хақā’иқ*, таких как жизнь, знание и т.д. Конкретность каждой вещи — это конкретность «набора» таких истинностей и интенсивности их проявления в данной вещи в данный момент времени. Такое понимание попросту не оставляет места ни для какой «субстанциальной формы», и когда Ибн ‘Араби употребляет термин «форма» в отношении вещей мира, он имеет в виду именно такой конкретно-определенный набор истинностей, представленный для нас как данная вещь.

Далее, те же самые истинности отражены и в божественности (там они представлены как утвержденные воплощенности), и в области Третьей вещи, связывающей божественность и мир. Но здесь эти истинности меняют свой онтологический статус: если в мире они имеют атрибут существования, то в божественности — атрибут несуществования (или утвержденности, что оказывается у Ибн ‘Араби фактически синонимом), а в Третьей вещи не имеют ни того, ни другого, будучи соотносительными между божественностью и миром. Соответственно меняется и их доступность познавательным силам. В божественности это — чистые смыслы, которые не могут быть схвачены чувством и не имеют признаков и атрибутов телесности, но, насколько можно судить по высказываниям Ибн ‘Араби, схватываются разумом, поскольку являются умопостигаемыми (*ма‘қўл*). Однако они могут быть представлены в некой «чужой» форме, «надевая» такую форму и представая благодаря этому в воображении: сила воображения познающего представляет чистые смыслы в телесных формах.

При этом воображаемое нельзя считать иллюзией: «надевание» форм происходит, по крайней мере в ряде случаев, не произвольно, например, знание принимает форму молока в силу полезности того и другого. В последней фразе Вопроса 116 (см. с. 328 наст. издания) Ибн ‘Араби разводит *хайāl* и *тахаййул* как всегда-истинное и как возможно-истинное (могущее оказаться и ложным) знание, получаемое благодаря воображению. Не исключено, что это разведение имеет отношение к вопросу о закономерности «надевания форм» смыслами и истинностями (конечно, такое «надевание» происходит благодаря деятельности воображения). Так или иначе, вопрос об этих терминах и о реконструкции теории познания Ибн ‘Араби нуждается

в дальнейшей разработке и прояснении на более широких пространствах текста. Таким исследованием должна быть уточнена и роль воображения в схватывании Третьей вещи.

К вопросам теории познания Ибн ‘Арабӣ будет обращаться в Тезисах 15, 25–28, 50, 56; см. также коммент. 66 к «Вопросам и ответам».

Наконец, бывают предметы познания, говорит Ибн ‘Арабӣ, которые вовсе лишены формы — и, вероятно, не могут в принципе облачаться в нее. Такие вещи все же познаются, поскольку наличие или надевание формы не является, вообще говоря, условием познания: категория «познание» шире, чем категория «воображение». Интересно сравнить это положение с довольно категоричным высказыванием Ибн ‘Арабӣ об «ущербных от природы» людях, придающих форму таким смыслам, которые в принципе не представимы в форме, а значит, непостижимы воображением (см. Вопрос 116, с. 325 наст. издания).

Заключительные слова этого Тезиса: «...оно только познается», — отсутствуют в булакском издании, но приводятся в бейрутском и у О. Йахйа; в свете сказанного они совершенно оправданны. Но есть еще одно текстуальное расхождение между этими изданиями, которое более существенно и в отношении которого предпочтение следует отдать булакскому. В нем присутствует отрицание *lā*, которое опущено в двух других изданиях: *مدرك له صورة لا يعلمه [المدرک] بصورته* «постигаемое, которое имеет форму и которое **не** познается в своей форме...». Бейрутское издание и О. Йахйа предлагают читать без этого «не»: получается, что предмет познания, обладающий формой, познается в своей форме, но не запечатлевается познающим. Видимо, это отрицание выпущено по ошибке: познать форму и значит запечатлеть, представить в этой форме; можно познать, не запечатлевая формы, но если форма познана, то как же она может не быть запечатлена? Если принять чтение этих двух изданий, невозможно будет внятно интерпретировать предложенную Ибн ‘Арабӣ классификацию; мой перевод этой фразы выполнен в соответствии с вариантом булакского издания.

В заключение вернемся еще раз к вопросу о предметах познания, лишенных формы. Как уже было сказано, у Ибн ‘Арабӣ это прежде всего — смыслы, которые в принципе не имеют и не могут иметь формы и которые сближаются (если не отождествляются в определенных контекстах) с понятием *ḥaqīqa* — истинность. Но и до Ибн ‘Арабӣ, в других направлениях арабо-мусульманской философии, говорилось

о таких лишенных формы, *несубстанциальных* предметах познания. В фальсафе (уже вышедшей за нормативные рамки школьного аристотелизма) это — я (*'anā*), или яйность (*'anā'иййа*), доступная интуиции (*ҳадс*) — познавательной способности, которая в принципе не зависит от чувственного и разумного постижения и которая является самостоятельной эпистемологической способностью человека, как это доказал Ибн Сīнā в своих рассуждениях о «парящем человеке». В ишракизме предметом схватывания для интуиции становится вообще любая вещь (теория *идāфа ишрāқиййа* — озаренческой сопряженности), где интуиции открывается световая основа и, более того, единственное «содержание» любого предмета познания, причем и постигающее (человеческое «я») оказывается не чем иным, как светом (здесь свет принципиально — не субстанция, хотя эта категория и не имеет отношения к процессуальной среде осмысления, а скорее задает собственную — см.: *Смирнов А.В. Светоносный мир: логико-смысловой анализ оснований философии ас-Сухравардī // Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 569–581.*

Заметим, наконец, что *'илм* (познание), как и *идрāк* (постижение), выступают здесь в качестве терминов теории познания. Познание у Ибн 'Арабī не обязательно связано с разумом — но именно потому и именно постольку, поскольку разум и разумное познание понимаются в узко-школьных рамках, как операции с формами. Поскольку есть предметы познания, не обладающие формой, а разум благодаря фальсафе прочно ассоциируется с «запечатлением форм», то выход за эти школьные рамки и требует от Ибн 'Арабī критики разума и его ограниченности — что вовсе не означает призыва к иррациональности или иррационального (основанного на откровении, неподвластного рационализации) характера его учения и текстов, в которых оно излагается. Обратим внимание: во «Введении» он говорит об откровении, наитии и тому подобном как о средствах получения знания, — но тут же добавляет, что все эти сведения должны пройти проверку разумом, быть критически исследованы и приняты только в том случае, если получают санкцию разума. В этом нет ничего, что противоречило бы западному пониманию рационализма: контекст открытия и контекст обоснования принципиально разведены, логика не в состоянии открыть ни одной новой истины — но она в состоянии проверить на непротиворечивость те знания, которые мы получаем иным (неважно, каким) путем и которые претендуют на статус истинности.

Тезис [15]

Познание — это не запечатление познаваемого, и это не смысл, запечатлевающий познаваемое⁵⁸, ибо не каждое познаваемое может быть запечатлено и не каждый познающий может запечатлевать. Ведь познающий запечатлевает благодаря своему воображению, а для познаваемого обладать формой значит иметь ее такой, когда ее схватывает (*амсака*) воображение. Но есть познаваемое, которое вообще не схватывается воображением, а значит, оно не имеет формы⁵⁹.

Комментарий

⁵⁸ В арабо-мусульманской мысли были предложены два совершенно различных пути понимания того, что представляет собой познание. Первый связан с понятием «смысл» и опирается на модель *зāхир-бāтин*-указания на смысл: внешнее (*зāхир*) указывает на внутреннее (*бāтин*) закономерно, и если указание известно, можно от внешнего перейти к внутреннему. Так схватываются смыслы, которые уже имеются в душе человека и «активизируются» благодаря указанию на них (об этом пишет и Ибн 'Араби: см. Тезис 27 и коммент. 103 к нему).

Другой путь познания опирается на понятие «форма» и связан с восприятием греческого наследия благодаря фальсафе. Здесь познание — это отвлечение (*таджрīд*) форм от материй и оперирование ими силой разума (*'ақл*), который и понимается как способность работы с формой. (Интересно, что первую часть своей логики, учение о понятии, *фалāсифа* излагают в терминах арабской теории указания на смысл, хотя она не сочетается органично с их общим учением о познании.) Термин «запечатление» (*таṣаввур*) здесь — один из ключевых, и означает он схватывание предмета познания в форме, которая отвлекается от его материи.

Этот термин приобретает совсем другой смысл у Ибн 'Араби, как это видно из данного Тезиса. «Запечатление» для него — это *придание* формы познаваемому, а не отвлечение формы от материи. Соответственно, запечатление у Ибн 'Араби — функция воображения, а не разума, как у *фалāсифа*.

Теория указания на смысл и теория схватывания форм, отвлекаемых от материи, отражают процессуально-ориентированный и субстанциально-ориентированный подходы. Указание на смысл — это процесс, требующий *всегда* наличия всех своих составляющих, а потому смысл здесь не «извлекается» из предмета познания, но изначально имеется

в познающем и лишь активизируется указанием на него. Этим указание на смысл как путь познания отличается от схватывания форм, которые от-влекаются от материи, т.е. из-влекаются из нее и, добытые познавательными силами человека, привносятся в его разум; познание здесь ориентировано на схватывание субстанциальных форм, фиксирующих суть бытия вещи.

⁵⁹ Речь здесь может идти о несубстанциальных предметах познания (см. выше, коммент. 57, заключит. часть); возможно, Ибн ‘Араби имеет в виду и Самость Бога.

Тезис [16]

Если бы было допустимо, чтобы от возможного проистекало действие, то оно в самом деле было бы могущим. Однако оно не обладает действием, а значит, не обладает и могуществом⁶⁰. Утверждение могущества за возможным — притязание, не подтвержденное доказательством⁶¹. Мы согласны в этом вопросе с ашаритами, утверждающими его и вместе с тем отрицающими, что от него проистекает действие.

Комментарий

⁶⁰ Иначе говоря, возможное (здесь — человек) не обладает могуществом, благодаря которому — при условии наличия воли — проистекает действие. Человек, утверждает Ибн ‘Араби, не может быть понят как автономный действователь — так, как его понимали мутазилиты, наделявшие его автономной волей и не менее автономным (не входящим к компетенцию Бога) могуществом, так что Бог лишался у них возможности вмешиваться в поступки человека.

Внешняя близость этого тезиса Ибн ‘Араби к построениям ашаритов, на что он и сам указывает (см. последнюю фразу Тезиса), не должна вводить в заблуждение. Ведь если человек у Ибн ‘Араби — не автономный действователь, то ведь и Бог также — не автономный действователь. Любое действие (за исключением наделения существованием — *иджād*) поделено «пополам» между человеком и Богом (см. об этом очень ясно в «Геммах мудрости», гл. 27, а также гл. 15), которые *оба* являются действователями в том смысле, в котором это было показано выше: действительность одного служит условием действительности другого благодаря парности, отражению божественного и мирского.

⁶¹ Имеется в виду — утверждение автономного могущества, автономно производящего действие; см. предыдущий комментарий.

Тезис [17]

От того, что едино (*вāхид*) во всех отношениях, исходит только единое. А имеется ли то, что соответствует этому, или нет? Это для беспристрастного человека — предмет рассмотрения.

Разве ты не видишь, что ашариты приписывают Истинному созидание (*їджād*) лишь постольку, поскольку Он — могущий, избирание (*ихтисāс*)⁶² лишь постольку, поскольку Он — волящий, совершенное устройство (*ихкām*)⁶³ лишь постольку, поскольку Он — [1:82] знающий? Однако быть волящим — не именно то же, что быть могущим. Значит, их утверждение о том, что Он един во всех отношениях, неправильно в плане всеобщей связанности (*та 'аллуқ 'āмм*)⁶⁴.

Да и как может быть иначе, если они утверждают превышающие Самость атрибуты, имеющиеся в Нем, Всевышнем? То же относится к тем, кто говорит о соотнесенностях и сопряженностях⁶⁵. Ни у кого⁶⁶ не получилось единства (*вахда*) во всех отношениях: либо их учения заставляют их признать их несуществование, либо они признают их⁶⁷.

А потому утверждение единства (*вахдāниййа*) — только и именно для божественности: нет божества, кроме Него⁶⁸. Вот это — правильно и подкреплено доказательством.

Комментарий

⁶² Имеется в виду тот факт, что Бог избирает для создания ту или иную, т.е. особую (*хāсс*), а не любую другую, вещь: это и есть факт «избирания» (*ихтисāс*, букв. «делание особым») волей, т.е. ее направленность на особую, вот-эту, а не другую вещь.

⁶³ Имеется в виду наиболее совершенное устройство мира из всех возможных.

⁶⁴ Бог связан со всеми вещами во всех аспектах через все атрибуты (перечислены три основных, отвечающих за сотворение вещей, но это касается и всех прочих атрибутов) — это и есть «всеобщая связанность». Каждый из аспектов этой связанности — особый и не сводится ни к какому другому, а значит, нельзя утверждать единство Бога во всех отношениях, — такова мысль Ибн 'Арабӣ. Речь не о его собственной позиции, а об изложении позиции ашаритов, которую Ибн 'Арабӣ считает ошибочной (см. Тезис 18 и коммент. 69).

⁶⁵ Ибн 'Арабӣ имеет в виду позицию исламских мыслителей, которые объясняли божественные имена как результат соотнесения с чем-то другим. Интересно, что «соотнесенности и сопряженности» — это

его излюбленный термин, которым он указывает на источник различности божественности, в которой каждое имя связано с соответствующим атрибутом в вещах мира. Указание на соотнесенности и сопряженности как источник множественности нельзя не считать важным, поскольку позиция Ибн ‘Араби заключается в том, что Самость (*zāt*), или Воплощенность (*‘ayn*) Бога характеризуется единичностью, тогда как множественность — результат соотнесенности божественности с вещами мира. Имена и атрибуты Бога у него не приписываются Самости (Самость абсолютна, а не едина, о ней можно сказать лишь, что она единична; едина божественность), а потому Ибн ‘Араби не сталкивается с теми трудностями, с которыми встретились все предшествующие мыслители — и с которыми они не могли не встретиться, поскольку трудности эти носят чисто логический характер. Разделение Самости и божественности у Ибн ‘Араби стало своеобразным ответом на эту проблему.

Отметим, что в определенном смысле предшественником Ибн ‘Араби в этом отношении можно считать ал-Кирмāни, у которого функция Первоначала расщепилась между двумя — Богом и Первым разумом; интересно, что таким разделением ал-Кирмāни решал, в числе прочего, и проблему божественных атрибутов, отказываясь предсцировать Богу какой-либо атрибут или отрицать его за ним, так что Бог у него оказывался абсолютно непознаваемым (это не может не вызвать ассоциаций с пониманием Самости как абсолютно закрытой, непознаваемой и не принимающей никаких атрибутов, Самости как *ḡayb* — «сокрытости», которая никогда не открывается). Но если у ал-Кирмāни Бог и Первый разум — разные сущности, то у Ибн ‘Араби Самость и божественность, безусловно, не что-то двойное субстанциально: это — один и тот же Бог.

Как понимать различие Самости и божественности — один из интереснейших и плодотворных вопросов. Их различие не может быть просто различием «аспектов рассмотрения», поскольку здесь — безусловное онтологическое различие: абсолютная Самость исключает мир, тогда как божественность невозможна без него. Надо иметь в виду и то, что с понятиями Самости и божественности у Ибн ‘Араби связаны представления о двух путях овладения Истиной. Совершенный человек, реализующий в себе связанность божественности и мира, получает способность распоряжаться миром (хотя в своей полной форме эта способность равна бессилию что-либо изменить, о чем Ибн ‘Араби говорит неоднократно). Но человек, как на это по меньшей мере намекает Ибн ‘Араби, может

стать и Абсолютной Истиной, иначе говоря, Самостью; значит, осуществить в себе не просто *zāhir-bāṭin*-противоположение мира и божественности, но и *ḡayb* — абсолютно сокровенное. Возможно, что эти два понимания соотносятся как учение «избранных из народа Божьего» и учение «избранных из избранных», о чем он говорит в самом конце Тезисов (см. с. 259–260 наст. издания).

⁶⁶ В оригинале — *wa кулл фирқа мин ал-фироқ* «ни у одной из групп». Термином *фирқа* «группа» исламские вероучители и доктографы обозначали приверженцев того или иного учения, будь то в области вероучения или философии.

⁶⁷ Иначе говоря, либо атрибуты признавались несуществующими — а значит, речь не шла о единстве во всех отношениях, т.е. о единстве, собирающем множественность. Либо атрибуты признавались существующими, но тогда, предидируемые Самости Бога, создавали в ней множественность.

Эту проблему, которая осталась камнем преткновения для всех предшествующих мыслителей, Ибн 'Араби и хочет решить за счет разделения Самости и божественности. Самость абсолютна и не имеет никаких атрибутов. Божественность множественна не сама по себе (сама она едина), а только за счет соотносительности с множественным миром: множественность здесь выносится «вовне» Бога — и вовне Самости, и вовне божественности как таковой, поскольку множественность имен Бога — это множественность соотносительности божественности с множественными вещами мира.

⁶⁸ Формула не может не напомнить формулу исповедания веры: нет божества, кроме Бога. Но здесь вместо слова «Бог» (*'allāh*) Ибн 'Араби употребляет местоимение «Он» (*хува*). Случайно ли это? Конечно, можно предположить и случайность (хотя изменение фиксированных формул редко бывает случайным). Но можно интерпретировать это и как намеренное введение местоимения «Он», прямо связанного с категорией «оность», которая указывает на абсолютную Самость — ту, относительно которой невозможна никакая предикация (и которой Ибн 'Араби не приписывает никаких имен, оставляя их множественность для божественности). В таком случае формула будет устанавливать «принадлежность» божественности одной только Самости Бога: единство тогда — это единство признания божественности только за Богом.

Кроме того, сама божественность — единство, тогда как множественность — это множественность вещей мира, соотносительных и сопряженных с божественностью. Ибн 'Араби неоднократно поясняет

эту мысль, приводя, в частности, пример речи и предметов речи: первая едина, тогда как вторые множественны (см. Тезис 9).

Отсюда вытекает также учение об утвержденных воплощенностях и воплощенностях существующих. Они соотнесены друг с другом (соответствуют одни другим и взаимно определяют друг друга), но первые не противоречат единству божественности, тогда как вторые создают множественность мира. Это оказывается возможным потому, что с заменой атрибута «существование» на атрибут «несуществование» (что у Ибн ‘Арабй тождественно «утвержденности») происходит и утеря границ как внешних фиксирующих «контуров» вещей: они теперь неинаковы в отношении друг друга.

Тезис [18]

Что Создатель знающий, живой, могущий (и так для всех атрибутов) — это соотнесенности и сопряженности, а не воплощенности, дополнительные [к Самости]⁶⁹, поскольку это означало бы ее ущербность. Ведь совершенный благодаря чему-то дополнительному ущербен по самости в сравнении с собственным совершенством, [полученным] благодаря этому дополнению. Но Он совершенен по Своей Самости: превысить Самость Самостью же невозможно; а благодаря соотнесенностям и сопряженностям — невозможно.

А что касается утверждения: они — не Он, но и не иные (*ağyār*), нежели Он⁷⁰, — то оно как нельзя дальше отстоит от истины. Ведь речь приверженца этого учения указала, вне всякого сомнения, что дополнения⁷¹ — а именно, «иное» — утверждены⁷². Однако он подверг отрицанию это выражение, [сказав]: «не-иное», а затем произвольно определяет иное, говоря, что два взаимно-иных — это такие, что могут разделиться во времени и месте, существовании и несуществовании⁷³. Однако никто из знающих данный вопрос не считает это определением иного.

Комментарий

⁶⁹ Это положение хорошо интерпретируется, если принять во внимание различие субстанциально-устроенной и процессуально-устроенной предикации. Под воплощенностями (*a’yān*), дополнительными к Самости, Ибн ‘Арабй подразумевает атрибуты (знание, жизнь, могущество и т.д.), которые приписывались бы Самости Бога субстанциально, как ее собственные, как раскрывающие содержание этого субстанциального носителя атрибутов и субъекта предикации. Такое

понимание самопротиворечиво, что Ибн 'Арабӣ показывает в следующих фразах, поскольку вместе с этими атрибутами Самость оказывается чем-то бóльшим, нежели без них, тогда как и без них она уже — абсолютно совершенна, а значит, должна была бы быть больше себя самой, что абсурдно (поскольку она абсолютно совершенна и без атрибутов, и с ними). Но если говорить о процессуально-устроенной предикации, когда те же атрибуты понимаются не как субстанциальные предикаты, наращивающие ее внутреннее содержание, а как указывающие на действенность Самости в соотнесенности с претерпевающим, а значит, как не включенные внутрь ее, то Самость оказывается после предикации той же самой, что и до нее, а превышает ее не она же сама (как в случае субстанциально-устроенной предикации), а божественность — то, что имеется благодаря соотнесенностям и сопряженностям. Это не является абсурдным, говорит Ибн 'Арабӣ в заключение Тезиса.

⁷⁰ Самый ранний вариант этой формулировки принадлежит, видимо, 'Абдаллаху Ибн Куллāбу (IX в.), раннему мутакаллиму, положения которого позже были восприняты ашаритами и который выступал в оппозиции к мутазилитам. В частности, по вопросу об атрибутах он утверждал нечто противоположное тому мнению, которого держались большинство мутазилитов и другие ранние исламские мыслители и которое я цитировал выше (см. коммент. 23). Он говорил, что Бог обладает знанием, могуществом и т.д. и что

смысл того, что «Бог знающий» (*'ālim*) — что Он обладает знанием (*ал-Аш'арӣ. Мақālāt ал-ислāмиййин ва ихтилāф ал-мусаллйн /* Ред. Г. Риттер. Висбаден, 1980. С. 169).

Интересно, что Ибн Куллāб отталкивается от процессуальной парадигмы и явно спорит с мутазилистами, приостанавливавшими (*та'тйил*) действие божественных атрибутов. У Ибн Куллāба атрибуты вполне «действуют», поскольку наряду с именем действителя («знающий») он признает и имя действия («[по]знание»). В этом, казалось бы, заключается сильная сторона учения Ибн Куллāба и тех, кто в дальнейшем воспринял эту позицию. Однако, чтобы действительно соответствовать требованиям процессуальной логики, это учение должно было бы признать необходимую связанность действителя с претерпевающим, т.е. с вещами мира: только тогда имя действителя было бы действительно осмысленным согласно требованиям процессуальной логики. Однако вместо такого логически необходимого шага выдвигается утверждение о том, что

имена Бога и Его самостные атрибуты — не Бог и не что-то иное, чем Он, причем они гнездятся в (*қа'има би-*) Нем, и атрибуты не могут гнездиться в других атрибутах (*ал-Аш'арй*. Мақалāt ал-ислāmий-ййн ва ихтилāф ал-муṣаллйн / Ред. Г. Риттер. Висбаден, 1980. С. 169).

С одной стороны, в процессуальной логике нетрудно интерпретировать первый тезис, который в таком случае означал бы, что имена — не Бог и не мир, а процессы, связывающие их и, естественно, не имеющие с обеими этими сторонами ничего общего. Однако это влекло бы неизбежный вывод о том, что мир необходимо сопровождает существование Бога, — а для автора этой позиции такой вывод невозможен в силу идеологических ограничений. Поэтому рассмотрение атрибутов «замыкается» на Бога: они теряют свой процессуальный характер связующего звена между Богом и миром — и как будто субстанциализируются. Положение о том, что атрибуты гнездятся в Боге, но не друг в друге, служит своеобразной переформулировкой известного тезиса о том, что акциденции гнездятся в субстанции, причем акциденция не может быть носителем другой акциденции. Если так, то Бог здесь понимается наподобие субстанции, как если бы он был носителем акциденций (речь лишь об общей схеме: атрибуты Бога, конечно, не акцидентальны; вместе с тем у некоторых мутазилитов в разряд акциденций попадали качества, которые субстанция не может не иметь, т.е. неслучайные признаки), и утверждать то, что говорит Ибн Куллāб, — это все равно что сказать, что акциденция — не субстанция и не нечто иное, нежели субстанция. Так отход от процессуальной логики и попытка применить положение, сформулированное в пространстве субстанциальной логики, ведут к очевидному абсурду. Но интересно, что Ибн 'Арабй критикует это положение не исходя из того очевидного факта, что оно несовместимо с законом исключенного третьего, как тот понимается в субстанциальной логике, а строит опровержение на основании того, что определение иному (*ḡайр*) здесь дано неверно.

⁷¹ Под «дополнениями» (*zā'id*) Ибн 'Арабй подразумевает имена, дополнительные к чистой Самости Бога.

⁷² Дело в том, что речь указала (*далла*) на иное, а указать на несуществующее невозможно: то, на что указывает речь, каким-то образом представлено; поэтому Ибн 'Арабй говорит об утверждении (*иṣбāt*) этого «иного» речью. Здесь вступает в действие второй закон процессуальной логики: «указывающая» речь необходимо связана с «тем-на-что-указывает» эта речь: они неразъемны, и если имеется первая, необходимо должно иметься и второе. Тут имеет значение

чисто формальный закон, а не парадоксальное противоречие между формой высказывания и его содержанием, которое возникает, когда мы в пределах субстанциально-ориентированного мышления высказываемся о небытии.

⁷³ Вопрос об «ином» — один из тех, что связаны со всеми центральными темами концепции Ибн 'Араби: Самость, божественность и мир, утвержденные воплощенности и существующие воплощенности.

В исламском вероучении «иное, нежели Бог» — это мир, целиком инаковый в отношении Бога и не имеющий с ним никакой субстанциальной общности. Так понятый мир подпадает под данное определение «иноного». Но если для вероучения эта инаковость абсолютна и носит субстанциальный характер, то для Ибн 'Араби это не так. Во-первых, его понимание данного вопроса невозможно описать через категории субстанции и акциденции (см. выше, коммент. 44 к «Тезисам»), а во-вторых, божественность и мир и инаковы, и неинаковы в отношении друг друга. Они инаковы в том смысле, что составляют изначальную нередуцируемую *пару 'ilāh—ma'lūh* (божество—обожествляемое). Они неинаковы (как это подразумевается данным определением «иноного») потому, что эта пара — не две разные субстанции; главное же, потому, что божественность и мир взаимно отражают и определяют друг друга (как *взаимные* причина и следствие). Связанные вторым законом процессуальной логики, божественность и мир уже не могут быть оторваны одно от другого ни в существовании, ни в несуществовании, ни в пространстве (вещь — местоявление Самости Бога), ни во времени (божественная вечность неотрывна от «непрестанного “сейчас”» мира). Поэтому Ибн 'Араби и говорит в следующей фразе, что «знающие» не принимают то определение иноного, которое предполагает субстанциальную разделение двух «иных».

Другой срез проблемы инаковости — инаковость отдельных вещей в отношении друг друга. В мире, где вещи обладают атрибутом существования, Ибн 'Араби называет их «иными» в отношении друг друга, но в божественности такая инаковость вещей относительно друг друга отсутствует.

Тезис [19]

Многочисленность (*та'аддуд*) связанностей Связанного⁷⁴ не влияет на то, чтобы Ему быть Единым в Себе, равно как разделение того, о чем идет речь, не влияет на единичность⁷⁵ речи.

Комментарий

⁷⁴ Подразумевается связанность (*та'аллук*) действующего и претерпевающего, т.е. процессуальная связанность двух сторон, которые не могут быть разделены без того, чтобы перестать быть самими собой. Термин «связанность» и его производные употреблялся многократно в предшествующих Тезисах и будет употребляться в последующих. Здесь Ибн 'Араби обсуждает вопрос о том, влияет ли множественность таких соотносительностей, выстроенных по типу «действующее-претерпевающее», на аксиоматическое положение о единственности и не-множественности Бога. То многообразие, которое мы обнаруживаем в божественности и которое служит следствием соотносительностей и сопряженностей, т.е. вызвано претерпевающим (вещами мира), не уничтожает единство Самости Бога, говорит Ибн 'Араби, так же, как в случае речи разделенность претерпевающего (в оригинале *мутакаллам би-хи* — страдательное причастие от *такаллама* «говорить») — т.е. множественность того, о чем идет речь — не отрицает того, что речь держит один человек и что эта речь едина. Этот вопрос прямо подразумевает другой — вопрос о соотношении Самости и божественности, который много раз был затронут косвенно и которому непосредственно посвящен следующий Тезис.

К вопросу о связанности Ибн 'Араби возвращается в «Тезисах» не раз; см., например, Тезис 29, который развивает эту тему.

⁷⁵ Терминология, использованная в этой иллюстрации, показывает, что Ибн 'Араби понимает единство (*вахда*) Самости (единство Бога в Самом Себе) фактически как единичность (*'ахадиййа*), т.е. как арифметическое единство: Самость как таковая не принимает внутренних, различающих ее предикатов.

Тезис [20]

Самостные атрибуты в отношении Описываемого (*мавсѳ*) ими, хоть и многочисленны, не указывают на многочисленность Описываемого в Самом Себе, ибо они — совокупность Его Самости⁷⁶, пусть и умопостижимы как отличные один от другого.

Комментарий

⁷⁶ Это высказывание можно рассматривать как формулу, устанавливающую соотношение между понятиями «Самость» и «божественность». Как уже говорилось (см. коммент. 65), это — непростой вопрос: при их несомненном разделении Ибн 'Араби не может признать

их двойственность или отказаться от одного из понятий. Они *должны* быть одним и тем же — хотя одним и тем же явно не являются. Эта проблема, как я уже говорил, легко решается через указание на принцип *то же иначе* и различие логико-смысловых перспектив для Самости (субстанциальность) и божественности (процессуальность), — но для Ибн 'Арабӣ она явно представляет затруднение. Термин «совокупность» (*маджмӯ'*, букв. «собранное») не может не вызвать представления о чем-то разделенном, по меньшей мере в мысли — чего Ибн 'Арабӣ и не отрицает, говоря о постижении умом различия атрибутов.

Тезис [21]

Всякая форма⁷⁷ в мире — акциденция в субстанции. Это с формой происходят метаморфозы⁷⁸, тогда как субстанция едина⁷⁹. Разделенность — в форме, не в субстанции.

Комментарий

⁷⁷ Под формой Ибн 'Арабӣ понимает, как правило, конкретную вещь в мире. Для него «форма», или вещь в мирском существовании, является совокупностью акциденций, каждая из которых имеет свое соответствие в божественности. Под субстанцией он подразумевает Самость, продолжая продумывать вопрос о соотношении Самости и божественности.

⁷⁸ *Метаморфозы*: в оригинале *ал-хал' ва ас-салх*, букв. «раздевание и сдирание кожи».

⁷⁹ Эта формулировка наверняка даст повод для «безошибочного узнавания» известного — в самом деле, как не разглядеть тут спинозизм! Интересным упражнением в воздержании от вчитывания знакомого и, далее, в осуществлении интерпретации с учетом всего текстуального пространства (пусть даже и ограниченного — хотя бы — «Тезисами»), а не через выхватывание понравившегося и узнанного при игнорировании всего не понравившегося и неузнанного, стала бы экспликация подлинного смысла этой формулы, путь к которой уже указан в предыдущих комментариях.

Тезис [22]

Тем, кто говорит, что от Первого следствия, хотя оно и едино, произошла множественность потому, что в нем наличествуют три аспекта (*и'тибār*): его причина, оно само и его возможность⁸⁰, — мы ответим:

вы должны признать это (я имею в виду его многоаспектность при том, что оно едино) и в отношении Первой причины⁸¹. Тогда почему вы запрещаете говорить, что от Нее может происходить что-либо, кроме единого? Либо вы должны признать проистекание множественности из Первой причины, либо — проистекание единого из Первого следствия, вы же не говорите ни того, ни другого⁸².

Комментарий

⁸⁰ Издание О. Йахйа добавляет слово «уразумение»: «...уразумение им своей причины, самого себя и свой возможности».

⁸¹ В самом деле, в Первой причине мы можем различать ее саму (Самость), тот факт, что она служит причиной для своего следствия и ее необходимость, что составляет полную аналогию для различения Первого следствия.

⁸² Очень ясно сформулированный Тезис, направленный против неоплатонизирующих построений *фалāсифа*. В качестве Первой причины у них выступает философски переосмысленное понятие Бога, в качестве Первого следствия — Первый разум, который един, но многоаспектен так, как об этом говорит Ибн ‘Араби. Эта многоаспектность разводится по двум полюсам: он совершенен как первое следствие абсолютно совершенной причины, но ущербен как возможное, а не самостно необходимое, — и дает начало дальнейшей множественности, поскольку этих двух полюсов достаточно, чтобы породить два следствия. Этот же принцип выведения множественности из абсолютного единства (конечно, в другом терминологическом обрамлении) использовал ас-Сухраварди в своей «Мудрости озарения».

Ибн ‘Араби, конечно, прав в том, что эта схема лишь дает желаемый ответ, но не решает задачу: не *выводит* множественность из абсолютного единства; он, правда, не говорит прямо, что эта задача в принципе невыполнима.

Тезис вводит новый аспект рассмотрения соотношения божественности и Самости, который будет разрабатываться и в следующем, 23-м Тезисе, — аспект причинности. Рассмотрение подчинено той же логике, что и рассмотрение прочих аспектов выше.

Тезис [23]

Кто самостно совершенен и ни в чем не нуждается, тот не может быть причиной чего-либо, поскольку быть причиной значит зависеть (*таваккуф*) от следствия⁸³. Однако Самость не зависит ни от чего,

а значит, быть причиной не может. А вот божественность может принимать сопряженности.

Если же скажут, что божеством (*ал-'илāх*) называют того, кто по самости совершенен и не нуждается, не подразумевая при этом ни сопряженностей, ни соотнесенностей, мы ответим, что выбор выражения не должен нас стеснять⁸⁴, в отличие от слова «причина»: в изначальном своем установлении и по своему смыслу причина (*'илла*) требует следствия (*ма'лūл*)⁸⁵. Если же под причиной подразумевают то же, что под божеством⁸⁶, то это приемлемо, и тогда обсуждать это выражение будем только с точки зрения Закона (*шар'*): запрещает ли он, разрешает или молчит об этом⁸⁷.

Комментарий

⁸⁵ Без учета требований процессуальной парадигмы это утверждение бессмысленно: в субстанциальной перспективе причина от следствия не зависит и не может зависеть, это — аксиоматическое положение, которое Ибн 'Араби прекрасно известно, поскольку он ссылается на него в других местах. Линейная причинность предполагает и соответствующую онтологию, в нашем случае — неоплатонического типа, которая рассматривалась в предыдущем Тезисе и рассматривается в этом. Если в Тезисе 22 была дана имманентная критика этой онтологии: показано, что прием выведения множественности из единой Первопричины, который применялся в фальсафе, произволен, а не необходим, — то здесь дана внешняя, но вместе с тем и более существенная критика.

Ибн 'Араби по существу говорит, что необходимо сменить исходное основание всего построения. Понимание причинности должно строиться не в субстанциальной, а в процессуальной парадигме, как соотношение «действующее-претерпевающее» при *необходимой* «связанности» (вот еще раз — термин *та'аллуқ*) этой пары. Связанность противоположностей, объединенных третьим, высшим понятием — закон процессуальной логики, столь же непреложный, как закон противоречия в аристотелевском варианте субстанциально-ориентированной логики.

⁸⁴ В оригинале: *лā мушāхха фī ал-лафз*, формула, превратившаяся у авторов классического периода в клише и употреблявшаяся в смысле «о названиях не спорят», «если смысл известен, названия могут различаться». Ибн 'Араби говорит, что термины «божество» и «божественность» могут быть наделены и тем смыслом, который подразумевает он (принятие сопряженностей и соотнесенностей),

и тем, что обычно вкладывается в это понятие (смысл абсолютно-го совершенства). В отличие от этого, термин «причина» не может быть лишен обязательной связанности со следствием, поскольку иначе он просто теряет свой смысл: причина не может не иметь следствия, а значит, она зависит от следствия — так же, как действующее зависит от претерпевающего, ибо без него перестает быть действующим.

⁸⁵ Пара «причина-следствие» выстроена по той же логике, что пара действующее-претерпевающее: она может быть дана только вся целиком. Обратим внимание на языковые формы: *'илла* (причина) и *ма 'лүл* (следствие, букв. «опричиненное») — однокоренные, причем второе слово имеет форму имени претерпевающего.

⁸⁶ То есть нечто абсолютно совершенное и не нуждающееся, — как об этом говорится в начале абзаца.

⁸⁷ Иначе говоря, если причиной называть нечто самодостаточное и самосовершенное (как это делали *фалāсифа*, именовавшие Первой причиной Бога), то это будет иное определение причины, нежели следующее из изначального (т.е. языкового) установления, где причина необходимо связана со следствием и бессмысленна без него. Такое определение мы просто принимаем (как принимают любое определение), и тогда остается выяснить лишь вероучительные нюансы: согласуется такое определение с религиозным Законом в широком смысле этого слова, т.е. со всей суммой установлений религии, или нет. Однако при таком определении «причина» и не будет вызывать «следствие», т.е. не будет, собственно говоря, причиной... Так Ибн 'Араби еще раз показывает несостоятельность взглядов *фалāсифа* на Первопричину, критикуя субстанциальное, неоплатоническое понимание Первоначала.

Тезис [24]

Божественность — это такая степень Самости, которая принадлежит по праву (*йастахикк*) только Богу. Она требует Того, Кому принадлежит по праву, не Он требует ее⁸⁸. А обожествляемое (*ма 'лүх*)⁸⁹ требует ее — и она требует его⁹⁰, Самость же не нуждается ни в чем. Если бы сия тайна, связывающая (*рāбит*) то, о чем мы сказали, исчезла, то божественность стала бы недействительной (*бағалат*), тогда как совершенство Самости не стало бы недействительным⁹¹. Об этом и сказал имам: в божественности есть тайна, и если она исчезнет, божественность станет недействительной⁹².

Комментарий

⁸⁸ Иначе говоря, божественность предполагает наличие Бога как Самости (без этого она была бы невозможна), но Бог как Самость не предполагает божественности. Без Самости божественность была бы невозможна, но Самость не влечет божественности. Это — еще одно подтверждение мысли, которая проходит через все «Тезисы»: божественность (точнее, пара божественность-и-мир) не произведена Самостью, хотя и невозможна без нее.

⁸⁹ Слово *ма'лӯх* — очень редкое в арабской литературе, и тексты Ибн 'Араби выделяются на фоне классических сочинений заметно повышенной частотностью употребления этого термина; частотность связана и с его переосмыслением у Величайшего шейха.

Что касается общезыкового значения слова *ма'лӯх*, то Ибн Манзӯр (*Ибн Манзӯр*. Лисан ал-'араб. Т. 13. Байрӯт: Дәр сәдир. С. 469, статья '-л-х) и некоторые другие авторы фиксируют синонимию *ма'лӯх* и *ма'бӯд* («то-чему-поклоняются»), что означает, что *ма'лӯх* — это предмет, которому придаются черты божественности, поскольку *'ибәда* «поклонение» — это действие человека в отношении того, что он боготворит. Вместе с тем очевидно, что арабские авторы затрудняются объяснить форму *ма'лӯх*, поскольку, хотя это слово явно построено по модели имени претерпевающего для глагола первой породы, соответствующий глагол *'алиха* без предлога означает «находиться в растерянности» (*тахаййара* — см.: Там же. С. 470, статья '-л-х). Такой возвратный глагол по смыслу не имеет имени претерпевающего, на что и указывает, например, Ибн 'Аби ал-Ҳадид, добавляя, что «*ма'лӯх* не употребляется (*лам йӯсма*) в языке» (*ал-Мада'ини*, Ибн 'Аби ал-Ҳадид. Шарҳ Нахдж ал-баләга. Т. 1. Байрӯт: Дәр ал-кутуб ал-'илмийа, 1998. С. 46). Близость глагола *'алиха* и имени *'иләх* «бог» объясняется классическими авторами таким образом: бог назван словом *'иләх* потому, что разум человека находится в растерянности (*'алиха* = *тахаййара*) вследствие божественного величия.

Мне представляется, что у Ибн 'Араби термин *ма'лӯх* устойчиво функционирует как пара для *'иләх*, причем эти два термина осмысляются (соответственно) как *маф'ӯл* и *фә'ил*, как претерпевающее и действующее. Поэтому я перевожу *ма'лӯх* словом «обожествляемое», имея в виду, что для арабского языка в целом такой перевод адекватно отражает смысл слова *ма'лӯх*, как он разъясняется классическими авторами. Однако в текстах Ибн 'Араби этот термин приходится воспринимать в особом значении, имея в виду его терминологическое

наполнение: «обожествляемое» — это то, что претерпевает действие божества (а не то, что наделяется чертами божества), иначе говоря, это — мир, или Творение, которое предполагается божественностью.

⁹⁰ Под обожествляемым Ибн ‘Арабӣ понимает мир, или Творение — то, что составляет пару для божественности. Божественность возможна только как связанная с обожествляемым (как действующее возможно только как связанное с претерпевающим), — вот в чем смысл «требования» (*ṭалаб*), о котором здесь идет речь.

⁹¹ В оригинале далее следует фраза: *وظهر هنا بمعنى زال كما يقال ظهروا* *عن البلد أي ارتفعوا عنه* («явился») употребляется в данном случае в значении «исчез». Я опускаю эту фразу с непередаваемой игрой слов и передаю *захара* в данном контексте как «исчез» в соответствии с этим разъяснением Ибн ‘Арабӣ.

⁹² В оригинале: *ли-л-’улӯхиййа сирр лав захара ла-баṭалат ал-’улӯхиййа*. Перевожу здесь *захара* как «исчез» в соответствии с разъяснением Ибн ‘Арабӣ (см. предыдущий коммент.), хотя в высказываниях о «тайне», которые я приведу ниже, явно подразумевается другое значение *захара* — явиться, обнаружить себя: там говорится о том, что обнаружившая себя тайна делает недействительным то, тайну чего она составляет. Вместе с тем для тайны «явиться» почти и означает «исчезнуть» в качестве тайны: явленная тайна перестает быть тайной.

Ибн ‘Арабӣ имеет в виду, насколько можно судить, известное высказывание Сахла ат-Тустарӣ *ли-р-рубубиййа сирр лав захара ла-баṭалат ар-рубубиййа* «В господствии есть тайна, и если она исчезнет (или «явится», в соответствии с первым значением *захара*. — А.С.), господствие станет недействительным». Это высказывание (и анонимно, и со ссылкой на ат-Тустарӣ) Ибн ‘Арабӣ неоднократно упоминает в «Мекканских откровениях» (см. Футӯḫāt 1:82, 2:469, 4:213), давая и его более развернутые формы и предлагая различные толкования; в нашем тексте вместо *рубубиййа* (господствие) фигурирует *’улӯхиййа* (божественность).

В этом Тезисе как нельзя более отчетливо заявлена взаимная зависимость Бога, взятого как божественность, и мира — обожествляемого, т.е. составляющего пару для божественности. Хотя Ибн ‘Арабӣ не говорит здесь, в чем заключается «связывающая тайна», скрепляющая эти две стороны, нетрудно видеть, что это — Третья вещь, или Облако, или Совершенный человек. Их исчезновение будет означать не просто разрыв связанности божественности и мира,

но и их исчезновение: они могут быть только вместе, только в состоянии параллельной развернутости.

Божественность названа здесь «степенью» (*мартаба*) Самости, причем эта степень — достояние Бога. Божественность предполагает наличие Бога, и тем самым — Самости, поскольку Бог (если держаться буквы этого Тезиса) — это обладатель степени Самости, именуемой божественностью. Но сама по себе Самость (в данном случае — Бог) не требует божественности, т.е. не производит ее. Ибн 'Арабӣ как нельзя более ясно говорит это во второй фразе Тезиса, подчеркивая еще раз, что чистая Самость не может что-либо порождать: в отношении пары божественность-обожествляемое, Истинный-Творение Самость не выступает в качестве причины.

Тезис [25]

Познание (*'илм*) не изменяется с изменением познаваемого (*ма'лӯм*); изменяется связанность (*та'аллуқ*). А связанность — это соотношенность с тем или иным познаваемым. Возьмем, например, связанность познания с тем, что Зайд возникнет (*са-йакӯн*), — и вот он возник (*кәна*): познание связалось с тем, что он возник в данный момент, и перестало быть связанным с тем, что он возникнет. Из изменения связанности не следует изменение познания, как из изменения слышимого и видимого не следует изменение видения и слышания⁹³.

Комментарий

⁹³ Этот и несколько следующих Тезисов разбирают вопрос о познании. Как представляется, сам ход этих рассуждений навеян известной проблемой изменения знания Бога, которая стояла и перед мутакаллимами, и перед *фаләсифа* и для которой в истории классической мысли было предложено немало решений. В самом общем виде эта проблема формулируется таким образом: если познаваемое Богом, т.е. вещи мира, возникают, изменяются и погибают, то как знание о них может быть вечным и неизменным, — ведь знание должно соответствовать своему предмету, и если предмет познания изменился, должно измениться и знание; однако божественное знание меняться не может. Хотя Ибн 'Арабӣ не упоминает эту проблему, его стремление понять познание как неизменное не может не вызвать ее в памяти читателя. Если это так, то подход Ибн 'Арабӣ к этой проблеме — существенно иной, нежели у его предшественников, и полностью соответствует базису его концепции. Выражаясь в терминах европейской

мысли, мы бы сказали, что гносеология Ибн ‘Арабӣ построена — как и полагается — в соответствии с его онтологией.

Чтобы правильно понять позицию Ибн ‘Арабӣ, следует с самого начала помнить, что она выстраивается в процессуальной парадигме и что, следовательно, процессуальная окрашенность терминов имеет первостепенное значение для понимания логики оперирования ими. Возьмем последнюю фразу Тезиса. Утверждение Ибн ‘Арабӣ о том, что изменение слышимого (*масмӯ’*) не означает изменения слышания (*сам’*), и то же самое для видимого (*мар’ийй*) и видения (*ру’йа*), вряд ли можно осмысленно истолковать, если не разделять слышимое (или видимое) как пассивную сторону процесса и слышание (или видение) как сам процесс, который связывает слышимое и видимое со слышащим и видящим. Процесс не меняется, несмотря на изменение обеих его сторон: слышание как процесс — то же самое, хотя услышанное может измениться, и, соответственно, поменяется и слышащий (например, мое слушание музыки как процесс остается неизменным, несмотря на изменение слышимых мною звуков и, соответственно, изменение меня самого как воспринимающего эти звуки).

То же относится и к *‘илм* — [по]знанию: термин соединяет значение процесса познания и его результата — знания. Однако в данном случае следует считать очевидным, что Ибн ‘Арабӣ имеет в виду первое, процессуальное значение термина *‘илм*. Это вытекает из примеров, которыми он иллюстрирует свое понимание: и видение, и слышание не только отделены от видимого и слышимого, но и противопоставлены им, а значит, и *‘илм* как познание отделено от знания как некоего содержания. Это подтверждается и ниже, во второй фразе Тезиса 26: там употреблено выражение *ма’лӯм ал-‘илм* (познаваемое познанием), что однозначно указывает на отделение некоего содержания как субстанциального результата от процесса познания.

Под познаваемым (*ма’лӯм*), как это явствует из следующего, 26-го Тезиса, Ибн ‘Арабӣ подразумевает либо предикационное высказывание, в котором субъекту приписан некий предикат, либо любую из трех составляющих такого высказывания: субъект, предикат и их связанность, или «соотнесенность», — как в общем виде, так и конкретную соотнесенность для конкретного высказывания, т.е. для конкретного субъекта и его конкретного предиката. В данном Тезисе примеры, которые приводит Ибн ‘Арабӣ («Зайд возникнет» и «Зайд возник»), — это полные предикационные высказывания, которые построены так же, как и тот пример, который он приведет

в Тезисе 26 (предидирование стояния телу). Поэтому эти фразы, «Зайд возникнет» и «Зайд возник», следует и здесь считать «познанным» (*ма 'лӯм*), связанностью с которым и служит познание как процесс: изменение познанного не меняет процесс познания. Меняется другое: познающий получает связанность с другим познаваемым, хотя «познающий» и не упомянут здесь.

Эта неупомянутасть не должна вводить нас в заблуждение. Если в качестве познаваемого (пассивная сторона процесса) выступает, как это явствует из приведенных примеров, мир, то его активной стороной может быть только Бог; и в самом деле, в Тезисе 29 Ибн 'Араби уже ясно говорит об этом. Коль скоро это так, то какой онтологический смысл имеет сам процесс — в наших примерах, познание, видение, слышание? Это — те истинности (*хақā'иқ*), которые составляют Третью вещь. Такое понимание находит подтверждение и в других местах, где Третья вещь оказывается полным собранием всех истинностей, выраженных у Ибн 'Араби, как правило, масдарами — именами процессов.

Тезис [26]

Итак, установлено, что познание не изменяется, — но и познаваемое также не изменяется. Ведь познаваемое познанием (*ма 'лӯм ал-'илм*) — это соотнесенность двух истинно познанных предметов⁹⁴. Тело — это познаваемое, которое никогда не изменяется, и стояние — это познаваемое, которое не изменяется. А вот соотнесенность стояния и тела — это такая познаваемая вещь, которой было приписано изменение⁹⁵. Но и соотнесенность не изменяется; а данная особая (*шаҳсиййа*) соотнесенность также имеет отношение только к данной особи (*шаҳс*), а потому не изменяется⁹⁶.

Нет ничего познаваемого, за исключением этих четырех. Это — [1:83] три истинно-постигнутых (*мухаққақ*) предмета: соотнесенность (*нисба*), предикат (*мансӯб*) и субъект (*мансӯб 'илай-хи*)⁹⁷, — и особая соотнесенность (*нисба шаҳсиййа*).

Если же нам скажут, что мы все же приписали изменение субъекту, поскольку увидели его сперва в одном состоянии, а затем — в другом, то мы ответим: ты взглянул на субъект неким особым образом, а не с точки зрения его истинности (ведь его истинность неизменна), и не с той точки зрения, что он — субъект (ведь это — истинность, которая также не изменяется). Нет, ты смотришь на него как на субъект-в-некоем-состоянии. Значит, другое познаваемое — это

не субъект в том состоянии, которое, как ты утверждаешь, исчезло: оно [состояние] не отделяется от своего субъекта; на самом деле здесь — другой субъект, с которым — другая соотнесенность⁹⁸.

Следовательно, не изменяется ни познание, ни познаваемое. Дело в том, что у познания — [разные] связанности с познаваемыми; или же оно связывается с [разными] познаваемыми, — как угодно.

Комментарий

⁹⁴ Ибн ‘Арабӣ имеет в виду предикационное высказывание в его простейшей форме, где субъекту приписывается некий предикат, например (следующая фраза), предидирование стояния телу (в терминах Ибн ‘Арабӣ — соотнесение тела и стояния), т.е. высказывание «тело стоит» (*қāма ал-джисм*) или «тело — стоящее» (*ал-джисм қā’им*; эти два высказывания исчерпывают типы фраз, которые выделяются арабской грамматикой: глагольный и именной).

Под «истинно познанным предметом» (*‘амр ма’лӯм муҳаққак*) Ибн ‘Арабӣ подразумевает, как представляется, то, о чем можно говорить как об «истинности» (*ҳақӣқа*). Интересно, что в примере, который он приводит (см. следующую фразу Тезиса), упомянуты субстанция (тело) и процесс (стояние — *қийām*). Представление о том, что мир состоит из «самостей» (*завāt*), т.е. (в грубом приближении) субстанций, и «действ[ован]ий» (*аф‘āl*), т.е. процессов, было распространённым, если не стандартным, среди авторов классического периода. В высказывании «тело стоит» (или «тело — стоящее») соотнесенные «тело» и «стояние» неизменны, они даны раз и навсегда, поскольку под телом мы всегда подразумеваем нечто определенное (то, что и схватывается истинностью — *ҳақӣқа* — тела), и под стоянием также — нечто определенное (то, что схвачено как истинность — *ҳақӣқа* — стояния). В этом смысле ни «тело», ни «стояние» не меняются в процессе познания.

⁹⁵ Сам факт соотнесения «тела» и «стояния», т.е. сам факт предидации — вот то, о чем говорят как об изменении в процессе познания. Хотя «тело» и «стояние» неизменны и всегда одинаковы в нашем познании (см. предыдущий коммент.), их соотнесение может быть расценено как изменение в сравнении с неким прежним моментом, когда они не были соотнесены, т.е. когда телу не было предидировано стояние.

Это — ключевой момент, поскольку здесь и кроется корень проблемы: вещи мира, как обычно считают (во всяком случае, это верно для всей предшествующей мысли, как вероучительной, так и философской), *меняются во времени*, а значит, меняется и знание о них.

Такое изменение может пониматься по-разному: и как сотворение из ничего, и как возникновение, которому предшествует другое онтологическое состояние, и как переход из потенции в акт, — но в любом случае это — некоторое изменение вещи во времени. Как увидим (см. коммент. 98 к «Тезисам»), это онтологическое основание проблемы изменения божественного знания исключено концепцией Ибн ‘Арабӣ, и вопрос о знании и познании формулируется целиком на другом основании.

⁹⁶ Это — заключительный аккорд всего хода доказательства отсутствия изменения (*тағаййур*) знания и познания с точки зрения инструментов познания. Ибн ‘Арабӣ говорит, что ни субъект, ни предикат, ни сама предикация (соотнесение субъекта и предиката), взятые в общем виде, как понятия, не меняются: мы оперируем ими как неизменными, одними и теми же. Если же взять конкретный случай предикации, когда конкретному субъекту предикруется конкретный предикат, то и такая единично-конкретная предикация, говорит он, не меняется, именно в силу ее единичности и конкретности: другая конкретно-единичная предикация — именно *другая*, а не измененная прежняя. Таким образом, изменение в орудиях познания отсутствует.

Если первое утверждение (инструменты составления предикационных высказываний неизменны) едва ли можно оспорить, то и со вторым, хотя оно менее очевидно, все же приходится согласиться: предикативное высказывание, построенное для данного субъекта в данный момент времени, т.е. в его «особом» (*шахсиййа*) состоянии, конечно же, не может меняться, потому что полностью соответствует именно данному моменту. Обоснование этого положения — уже не гносеологическое, а онтологическое, и оно будет рассмотрено Ибн ‘Арабӣ в завершение данного Тезиса.

Отсутствие изменения знания не следует, конечно, толковать в том смысле, что знание дано в некоем фиксированном виде раз навсегда и никогда не изменится. Знание, согласно Ибн ‘Арабӣ, бесконечно так же, как бесконечно познание, следующее за бесконечной чередой сущих вещей (см. Тезис 28). Отсутствие изменения знания следует понимать так, что знание, схватывающее мир в каждый следующий момент времени (вспомним, что время атомарно), — это не знание, измененное в сравнении с предшествующим моментом, а знание, целиком новое, абсолютно уникальное и единичное, схватывающее именно этот момент времени, т.е. схватывающее мир как совокупность существующих воплощенностей в том или ином их состоянии и божественность как соответствующие им утвержденные воплощенности.

Онтологическое соответствие этому положению теории познания находим в учении о «новом творении»: в каждый момент времени мир целиком обновляется, говорит Ибн ‘Араби, а потому и знание его — новое, уникальное знание, а не измененное старое. Этому соответствует и понимание причинности: два последовательных состояния вещи во временном существовании (в два последовательные атомарные момента времени) *никогда* не связаны как причина и следствие. В гносеологическом аспекте это и выражается как совершенно новое, уникальное и единичное знание для каждого момента, когда оно не может быть истолковано как измененное знание прежнего момента времени.

Теория познания Ибн ‘Араби, на мой взгляд, исключает толкование в духе корреспондентной теории истины. Такое понимание знания как соответствующего своему предмету, т.е. вещам мира или миру в целом, было характерно для предшествующих направлений арабо-мусульманской философии: мутазилизма, фальсафы, исмаилизма; оно, пожалуй, имело исключением ранний, сухравардийский вариант ишракизма и (заимствованные в нем) теории Ибн Сины о непосредственном, интуитивном схватывании *самой* вещи. Нечто похожее мы имеем и здесь: знание *не отражает* мир, знание схватывает *сам* мир. Знание — не удвоение мира; знание — это осуществление, воплощение в себе тех истинностей, смыслов и форм, что имеются в мире. Именно тех же самых, чем и объясняется способность (кажущаяся нам сверхъестественной, ввергающая, как говорит Ибн ‘Араби, разум в изумление и растерянность) Совершенного человека распоряжаться миром: он и есть сам миропорядок во всей его полноте, поскольку он осуществил его *в себе*.

⁹⁷ Термины *нисба*, *мансуб* и *мансуб ’илай-хи* совершенно очевидным образом отражают полную процессуальную парадигму, хотя и не выражены грамматически соответствующими терминами. Термин *мансуб* имеет форму имени претерпевающего и буквально означает «[со]отнесенное»: отнесенное к чему-то или соотнесенное с чем-то. Термин *мансуб ’илай-хи* также имеет форму имени претерпевающего и означает то, к чему нечто отнесено или с чем соотнесено. Хороший перевод на русский язык этого термина невозможен, поскольку при любом переводе мы потеряем процессуальную нагруженность термина и заменим ее на субстанциальную.

Буквально его следовало бы передать как «отнесенное-к-нему»; так, однако, сказать нельзя, поскольку это выражение не будет правильно понято; мы должны перестроить его и сказать: «то-к-чему-отнесено». Хотя этот конструкт неуклюж, он соответствует русской

языковой интуиции и правильно передает суть дела, однако вместе с понятностью и комфортностью перевода мы получили и переделку процессуальной среды в субстанциальную. Выражение «то-к-чему-отнесено» указывает на некую субстанцию («то»), в которой мы выделяем признак («к чему отнесено»), относящийся к одной из девяти аристотелевских акцидентальных категорий — «претерпевать». Таким образом, в переводе у нас речь идет о субстанции, которая претерпевает воздействие; следовательно, мы имеем полное право заключить, что имеется еще одна субстанция, которая воздействует: так мы получаем в нашем мыслительном пространстве две субстанции, действующую и претерпевающую, полностью утерев процесс как самостоятельный, обладающий собственным онтологическим статусом и не сводящийся к своим сторонам, действующей и претерпевающей. Это — еще один пример принципиальной невозможности перевода, когда мы переходим из процессуально-ориентированной среды в субстанциально-ориентированную (или наоборот), о чем мне приходилось писать (см.: Смирнов А.В. Можно ли строго говорить о непереводаемости? // Смирнов А.В. Сознание. Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянских культур, 2015. С. 296–307). Языковые «нестыковки», вызванные логико-смысловым контрастом двух пространств мысли, не могут быть сглажены языковыми средствами — потому, что имеют своим источником разную смысловую логику организации мысли. Они, следовательно, могут быть разъяснены только в комментарии, из чего вытекает настоятельная необходимость логико-смыслового комментария в случае логико-смыслового контраста переводимого текста и мыслительной (и языковой) среды перевода.

Я придерживаюсь принципа максимальной приближенности перевода терминов к их непосредственному звучанию на языке оригинала, избегая замены на как будто очевидные «эквиваленты», взятые из европейского философского лексикона, поскольку такая «эквивалентность» *a priori* — всегда проблема: она может быть установлена только после тщательного исследования и, главное, выяснения вопроса о логико-смысловой нагруженности термина. В данном случае, однако, даже намеренное приближение к языку оригинала не даст правильного перевода, потому что *не будет буквальным* (речь именно о правильности, а не о красоте, благозвучии и т.п.). Мы видели это только что: переводя *мансуб 'илай-хи* подстановкой слово в слово, получаем «отнесенное-к-нему»; к кому к «нему»? в оригинале это местоимение указывает на предмет, обозначенный данным выражением, тогда как

наше языковое чутье говорит, что он обозначен словом «отнесенное», что совершенно неверно. Исправляя перевод слово-в-слово так, чтобы языковое чутье не ошибалось, мы и получаем «то-к-чему-отнесено»: теперь референция установлена правильно, но — за счет замены процессуальной среды на субстанциальную.

Этот случай абсолютной непереводаемости, свидетельствующий о контрасте (т.е. несводимости логико-смысловых оснований), вместе с тем дает право выбрать для перевода термин, который передаст суть дела (конечно же, с учетом комментария, который покажет его логико-смысловую нагруженность) и вместе с тем будет благозвучен. Поэтому я избираю здесь для передачи термина *мансӯб* слово «предикат», поскольку *мансӯб* — это «[со]относимое»; для передачи термина *мансӯб 'илай-хи* — «субъект», поскольку *мансӯб 'илай-хи* — это то, к чему относится предикат (*мансӯб*); а вот термин *нисба* оставляю как «соотнесенность», подчеркивая процессуальность соотнесения предиката и субъекта, служащую отдельной, третьей вещью наряду с ними.

Тройка терминов *мансӯб 'илай-хи—мансӯб—нисба*, которую я передаю здесь как субъект-предикат-соотнесенность (=предикация), имеет совершенно очевидную параллель с тройкой *муснад 'илай-хи—муснад—иснād*, которой в арабской грамматике описывается базовая значащая (осмысленная) структура фразы. *Муснад* — это «опираемое», или, в терминах нашей грамматики, сказуемое; *муснад 'илай-хи* — «то-на-что-опирают» (со всеми оговорками для такого перевода, которые высказаны выше для аналогичного *мансӯб 'илай-хи*), т.е. подлежащее; *иснād* — «опирание», термин, для которого нет столь однозначного соответствия в нашем грамматическом лексиконе (обычно говорят — «синтаксическая связь», подразумевая связанность подлежащего и сказуемого), но который чрезвычайно важен. Именно этот термин демонстрирует процессуальность построения арабской фразы, в которой связывание субъекта и предиката, подлежащего и сказуемого осуществляется благодаря «опиранию» (*иснād*) — процессу, выполняющему ту функцию, которую в других языках (и в другом, субстанциально-ориентированном пространстве мышления) выполняет связка «есть», неважно, имплицитная или эксплицитная. Поскольку об этом мне также пришлось писать, я ограничусь здесь данным наблюдением, отсылая заинтересованного читателя к работе, где этот вопрос разобран подробно (см.: *Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению*. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021).

С. 123–166); общую постановку вопроса о связке, предикации и обособляющей ее интуиции читатель найдет в моей вводной статье.

Если две названные тройки терминов демонстрируют в своем строении и функционировании очевидную процессуальность, то терминология, которой обозначалась предикация в фальсафе, напротив, такой процессуальности не обнаруживает. Здесь субъект обозначается термином *ḥāmil* (букв. «несущее»), предикат — термином *maḥmūl* (букв. «несомое»), и хотя грамматически они выражены именем действующего и именем претерпевающего, тем не менее эти термины не отражают процессуальность. Предикация мыслится в фальсафе как совершающаяся не благодаря процессу, будь то «соотнесение» (*nisba*) в терминах Ибн 'Арабӣ или «опирание» (*isnād*) в терминах арабской грамматики, — а благодаря связке (*rābita*), которая «нагружает» субъект смысловым содержанием предиката, заставляя его «нести» предикат (откуда, видимо, и названия этих терминов). Здесь предикат мыслится как расширяющий смысловое содержание субъекта, — так, как это мыслится в логике Аристотеля, которую перелагают на арабский манер *falāsifa* и которая не находит сцепления с собственно арабской грамматикой в ее представлениях о самом главном — о механизме «завязывания смысла».

Отметим в завершение, что тройка *mansūb 'ilāhī-hi — mansūb — nisba* имеет у Ибн 'Арабӣ не только гносеологический (как в пределах данного Тезиса), но и онтологический смысл. Показателен Тезис 43, где эта терминология использована для описания соотношения между Богом, взятым как божественность (*mansūb 'ilāhī-hi* — то, с чем соотнесено), и миром (*mansūb* — то, что отнесено): соотношение (*nisba*) между этими двумя сторонами и выражает процессуальность их связи и отвечает в концепции Ибн 'Арабӣ за многообразие (хотя и единство) божественности, которая точно соответствует многообразию (и уже множественности) мира как «ответной» стороны.

⁹⁸ Здесь дано онтологическое обоснование тезиса Ибн 'Арабӣ о том, что познание не изменяется; оно дополняет данное выше гносеологическое его обоснование (см. коммент. 96) и вместе с тем разъясняет смысл этого положения. Если говорить кратко, то дело не в том, что знание дано раз и навсегда и никогда не может быть другим (таково обычное понимание неизменности божественного знания, в котором изначально заключены все вещи во всех их состояниях). Как раз наоборот: знание всегда новое, всегда другое — но именно поэтому оно *не изменяется*, поскольку для того, чтобы говорить об изменении, нужно иметь одну и ту же вещь в двух (или более) разных состояниях.

Возражение, на которое отвечает Ибн ‘Арабӣ, и исходит именно из этого предположения: что мы, хотя и оперируем неизменными орудиями познания, тем не менее описываем ими меняющуюся вещь (изменяющийся предмет познания — субъект предикации). В ответ на это Ибн ‘Арабӣ говорит, что мы *никогда* не имеем дело с *тем же самым* субъектом предикации, который изменился в сравнении со своим предыдущим состоянием, представ перед нами в новом состоянии, с новым предикатом.

Чтобы до конца понять суть его позиции, надо вспомнить, что (1) Ибн ‘Арабӣ придерживается теории атомарного времени, разработанной мутазилистами; что (2) в каждое мгновение мир полностью обновляется: мы имеем дело с новой конфигурацией «истинностей» (их можно иначе назвать акциденциями — правда, в отсутствие субстанций), которые и составляют каждую вещь мира; что (3) вещь-в-мире и вещь-в-Боге, или, в терминах Ибн ‘Арабӣ, существующая и несуществующая (=утвержденная) воплощенности взаимно определяют друг друга: вещь-в-мире такова, какова она в Боге, и наоборот.

Эти положения обосновывают тот факт, что в каждый следующий момент времени (каждое следующее мгновение) мы имеем дело с *новым* предметом познания (субъектом предикации), поскольку в каждое мгновение мир «застывает» как новая конфигурация качеств (в терминах Ибн ‘Арабӣ — акциденций, или истинностей), где каждая вещь — другая, нежели в предшествующий момент, а не та же измененная. Вот почему нельзя говорить об изменении познаваемого: с каждым мгновением происходит не изменение одной и той же вещи, а перебор разных «состояний» (*х̣āl*), в каждое из которых мы имеем дело с другой вещью — с другим предметом познания, другим субъектом предикации.

Тезис [27]

Никакое запечатленное знание (*‘илм та̣саввурӣй*)⁹⁹ не приобретает мысленным умозрением.

Приобретаемые знания — не что иное, как соотношенность одного запечатленного познаваемого с другим¹⁰⁰; соотношенность как таковая¹⁰¹ также принадлежит запечатленному знанию.

Ты считаешь запечатленное знание приобретаемым только потому, что можешь услышать некую высказанность (*лафз*), с помощью которой данная группа лиц условилась указывать на определенный смысл (*ма‘нан*), который всем известен, но о котором не все знают,

что на него указывает именно эта высказанность. И вот, некто спрашивает о смысле, который называют данной высказанностью: «Что это за смысл?», — и тот, к кому обращен вопрос, фиксирует для него этот смысл, давая ему определение. Но если бы спрашивающий не знал о том смысле: о его смысловости (*ма 'навиййа*) и об указании (*дал'ала*), благодаря которому он смог узнать, что же подразумевал тот человек под термином, установленным для этого смысла, — то он бы и не воспринял все это и не понял, о чем тот говорит¹⁰². Значит, все смыслы уже положены в душе и раскрываются со временем от состояния к состоянию¹⁰³.

Комментарий

⁹⁹ Даю такой перевод термина, исходя из следующего. *Та'саввур* у Ибн 'Араби означает «придание формы», «представление в форме», осуществляемое воображением (см. об этом Тезис 14 и коммент. 57). Здесь он как будто возвращается к вопросу о *та'саввур*, поднятому там, чтобы оспорить представление о *та'саввур*, которого придерживались *фал'сифа* и у которых он выступал в теории познания, в разделе логики в паре с *та'сд'ик*.

Та'саввур — имя действия от глагола *та'саввар*, который означает «запечатлеть в какой-то форме» (форма — *с'ура*), поэтому *та'саввур* можно передавать как «запечатление [формы]». *Та'сд'ик* — имя действия от глагола *с'аддака*, который буквально означает «принять на веру», «считать достоверным». В логике *та'саввур* и *та'сд'ик* — это (соответственно) правила формирования понятий (родо-видовое деление и все, что с ним связано) и правила силлогистики (правила, позволяющие отличить истинные высказывания от ложных).

Термин *'илм та'саввурийй* (запечатленное знание) у Ибн 'Араби выстроен, скорее всего, с учетом этой смысловой нагруженности термина: речь идет о смысле слов, используемых как термины. Но не только: речь и о «соотнесенности», взятой как чистое понятие, в общем виде, т.е. о предцировании как соотнесении субъекта и предиката (см. след. фразу и коммент. 101). Таким образом, под «запечатленное знание» здесь попадает все содержание знания — все то, что Ибн 'Араби называет выше «познаваемое познанием» (см. Тезис 26, коммент. 94). В этом уже — очевидный отход от терминологии фальсафы, которая использовала термин *та'сд'ик* (а не *та'саввур* или *'илм та'саввурийй*) для обозначения сферы работы с предикативными высказываниями.

¹⁰⁰ Иначе говоря, некое высказывание, в котором субъекту приписан предикат (см. Тезис 26, вторая фраза, и коммент. 94).

¹⁰¹ *Соотнесенность как таковая*: в оригинале *ан-нисба ал-муллақа*, букв. «абсолютная соотнесенность». Имеется в виду не конкретная соотнесенность чего-то одного с другим, а соотнесенность вообще.

¹⁰² Очень важный Тезис, доказывающий, что логический путь познания (*назар фикрийй* — «мысленное умозрение») не может дать никакого знания. Обратим внимание, что речь не о новом знании, а о знании вообще. Доказательство выстроено с опорой на теорию указания на смысл, которая была общепринятой в арабской филологии и философии (она учитывалась и *фалāсифа* при изложении учения о *таcаввур* — формировании понятий, которое излагалось в терминах этой теории). Суть ее заключается в следующем: слово (*калима*) — это указание (*далāла*) высказанности (*лафз*) на смысл (*ма‘нан*). Высказанность и смысл выступают как внешнее и внутреннее, образуя неразрывную *зāхир-бāтин*-пару, логика которой определена процессуальной парадигмой. Высказанность и смысл — разные, отделенные друг от друга: высказанность — это звуки голоса, но не просто звуки (*савт*), а именно такие, которые указывают на смысл; смысл — это то, что в нашей душе, что внутри и не может быть обнаружено как таковое, в своем собственном виде, но что узнается благодаря указанию — той связи высказанности и смысла, которая однозначно ведет от одного к другому и наоборот. Следствием процессуальной ориентации всей этой конструкции служит неустраняемое представление о том, что высказанность и смысл могут наличествовать только *вместе* (как действующее и претерпевающее немислимы одно без другого) и только благодаря их *связанности* указанием (как действующее и претерпевающее непременно связаны процессом).

Иначе говоря, высказанность — не знак, который можно назначить для обозначения некой вещи-в-мире, установив одновременно соответствие между этой вещью-в-мире и представлением в нашей душе, как это делает Аристотель, когда создается впечатление, что знание возникает, формируется и развивается по мере нашего исследования мира и назначения все новых слов в качестве терминов для обозначения формируемых понятий. Такое представление о слове как обозначающем нечто во внешнем мире и одновременно — в душе неотъемлемо от субстанциальной картины мира: обозначаемое словами — это в первую очередь субстанции, первые сущности Аристотеля. Оно также непосредственно связано с тем, что сейчас называют корреспондентной теорией истины: наши высказывания *отражают* внешний мир, соответствуя (истинные высказывания) или не соответствуя (ложные) ему, — но отражают именно потому, что изначально слово

обозначает нечто во внешнем мире и одновременно — соответствующее представление в душе. Пафос введения логики как дающей истинное знание о мире неотъемлем от этой предпосылки — положения о совпадении представления в душе и вещи в мире, совпадении, конечно, не буквальном, но том, которое предполагается фундаментальным представлением о тождестве бытия и мышления, когда истинно мыслимое и есть истинно сущее.

Важнейшее отличие арабского представления о слове как взаимном указании высказанности и смысла от этих античных представлений о слове как означающем некую вещь и соответствующий ей смысл (=представление в душе) заключается в том, что в арабской теории все виды указания отправляют к смыслу. Помимо указания высказанности на смысл, есть еще указание письма на смысл, указание жеста на смысл, указание положения вещей на смысл и, наконец, указание фигуры, выстроенной пальцами, на смысл. Под последним имеется в виду обозначение чисел (как мы можем показать растопыренную пятерню, обозначая число «5»), достигшее большой сложности у дописьменных арабов. Предпоследнее — это, как обычно разъясняют авторы, указание мира как сотворенного на своего творца: такое указание (*далāла*) и есть доказательство (*далīл*), поскольку первого (мира) не могло бы быть без второго (его творца); для процессуально-ориентированного мышления это — лишь тривиальное приложение второго закона процессуальной логики. Что касается письма и жеста, то эти виды указания вполне понятны и аналогичны указанию высказанности на смысл (более подробно см.: *Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245–344, особенно с. 286 и далее). Здесь смысл служит центром всех видов указания, причем слово — только один из способов указать на смысл; но слово, равно как и другие «указатели», не указывают на субстанциально понятые вещи — вот что принципиально.*

Означает ли это, что арабская теория смысла замыкается в пределах вербального и вовсе не имеет отношения к реальному, не говорит о нем? Подобные утверждения нередко встречаются, в том числе и в профессиональной литературе, где стало довольно распространенным представление о склонности арабской (и, шире, мусульманской) культуры в отрыву от реальности, замкнутости на слове, большей любви к воображаемому, нежели к реальному, и т.п. Такие представления не то чтобы неправильны; они неверны постольку, поскольку

оценивают реалии арабо-мусульманской культуры с точки зрения иной, нежели создавшая их, логики смысла, иначе говоря, не учитывают другую смысловую логику того комплекса представлений, о котором идет речь — прежде всего, его процессуальную ориентированность. Как она проявляется в построении теории указания на смысл и в ее терминологии, мы уже рассмотрели. Но этим дело, конечно же, не ограничивается. Смысл, во-первых, очень легко гипостазировать, что мы видели уже на хрестоматийном примере: указание положения вещей (т.е. сотворенности мира) на соответствующий смысл — это указание на Творца. Но есть и вторая, еще более важная функция понятия «смысл»: оно хорошо подходит для схватывания процессов. Ведь никакой процесс (возьмем хождение, слышание, писание — что угодно) не доступен органам чувств: чувствами можно зафиксировать что-то субстанциальное, т.е. действующее или претерпевающее, но не сам процесс (можно увидеть ходящего или услышать шаги, но нельзя увидеть само хождение — для этого требуется трансценденция, выход за пределы эмпирически данного). Для обозначения того, что не схватывается чувствами, но что составляет не просто реальность, а несомненную, базовую реальность — для схватывания процесса — хорошо подошел термин «смысл».

В качестве примера отошлю читателя к Тезису 35 (начиная с его второго абзаца), где термин «возникший смысл» (*ма'нан мухдаc*) употреблен для обозначения таких процессов, как утверждение, упрощение, овладение, — и эти же смыслы (процессы) названы «умопостигаемыми истинами». Термин *хақиқа* (истина, истинность) и термин *ма'нан* (смысл) оказываются не столь далеки друг от друга, а скорее близки, выступая почти как синонимы. Вспомним, что Третья вещь — это собрание *хақа'иқ* (истин), и потенциал гипостазирования понятия «смысл» станет для нас ясен: он поистине неограничен, и арабский «смысл» оказывается чуть ли не центральной категорией мироосмысления.

Насколько это не совпадает с субстанциально-ориентированной теорией, лежащей в основе греческой (Аристотелевой) логики, должно быть уже достаточно ясно, и столкновение двух типов мировоззрения, двух типов осмысления мира, различающихся и несовместимых в самом своем основании, в своей смысловой логике, очень хорошо демонстрируется знаменитым диспутом поборника греческой логики и арабского грамматика (см.: *Абу Хаййан ат-Таухиди*. Книга услады и развлечения. Восьмая ночь. Диалог логика с грамматиком (в сокращении) / Пер., вступл. и примеч. Д.В. Фролова // Ишрак: Ежегодник

исламской философии. № 3. М.: Вост. лит-ра, 2012. С. 547–572, особенно с. 552 и далее): здесь ас-Сйрāфй (арабский грамматик) никак не может понять, какой толк во всех логических ухищрениях, если греческая логика не способна сделать самый первый и самый главный шаг — схватить смыслы, ведь без этого все остальное либо тривиально, либо не более чем детская забава. Но еще более интересно, что его оппонент Маттā, поборник греческой логики, никак не может найти аргументов, чтобы защитить свою позицию: этот диспут изложен языком арабской теории, и при перемещении в это смысловое пространство аргументы инологичной теории выглядят беспомощными, будучи лишены своего основания.

Корреспондентная теория истины напрямую связана с исходной концепцией слова-знака, обозначающего и вещь в мире, и соответствующее ей представление в душе. Если у нас речь идет о другом понимании слова — как процессуального моста между чем-то явленным (высказанность, письменный знак, жест и т.д.) и скрытым (смыслом), — то и понимание истины будет другим. Указание на смысл и есть истина (еще один нюанс к пониманию сути спора между ас-Сйрāфй и Маттā), и корреспондентная теория истины попросту теряет здесь свое основание. Теории познания, развитые некоторыми постмутазилитскими арабскими философами, в том числе *фалāсифа* (за исключением прямой трансляции античных учений), предполагают понимание [по]знания как непосредственного схватывания вещи (а не формирования понятия о ней с последующим сличением его с реальностью). Таково учение о *ħадс* — интуиции, развитое Ибн Сйной и затем подхваченное ас-Сухравардй и преобразованное в учение об озаренческой сопряженности (*идāфа ишрāқиййа*). Интуиции открыто прежде всего человеческое «я», которое не является ни телом, ни душой, но которое и составляет *самость* человека, самого его — то, на что указывает человек, говоря «я» (см. интереснейшее обсуждение этого представления Ибн Сйны у М.Н. аль-Аттаса и Фаħр ад-Дйна ар-Рāзй: *аль-Аттас, М.Н. Введение в метафизику ислама*. М.; Куала-Лумпур, 2001. С. 252–254 и *ар-Рāзй, Фаħр ад-Дйн*. Ат-Тафсйр ал-кабйр. Т. 21. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, 2000. С. 30 и далее, особенно с. 38). Точно так же в озаренческой сопряженности схватывается *сама* вещь — свет, который и составляет истину любой вещи. Все это исключает процедуру сверки знания с реальностью, потому что здесь знание и есть сама реальность — так же, как смысл в душе и есть тот смысл, который составляет подлинность вещи. Точно так же и у Ибн 'Араби

знание оказывается знанием самой вещи: когда он говорит, что знание не изменяется (см. Тезис 26 и коммент. 98), он имеет в виду всегда-истинную схваченность соотношения между вещью-в-мире (как сочетанием истинностей-*ḥaqā'iq*) и вещью-в-Боге (как сочетанием тех же истинностей-*ḥaqā'iq*, но имеющих иной онтологический статус): это представление несовместимо с идеей сличения «знания» с «реальностью». Поэтому Ибн 'Араби́ и говорит о *taḥqīq* как об «обретении истинности»: такое обретение — не подтверждение совпадения нашего знания с миром, а овладение истинностями в их божественной и мирской сторонах благодаря (не забудем это) их скрепленности Третьей вещью, а именно — Совершенным человеком (здесь и открывается подлинный смысл одного из излюбленных Ибн 'Араби́ хадисов «Кто [по]знает свою душу (*нафса-ху* = самого себя. — А.С.), тот [по]знает своего Господа» — см. коммент. 136 к «Вопросам и ответам»).

Вернемся к комментируемым словам Тезиса. Теперь мысль Ибн 'Араби́ должна быть совершенно прозрачна. Никакая высказанность не может дать нам знать то, чего мы не знаем — потому, что мы не сможем ничего понять из того определения, которым будут пытаться передать нам смысл этой высказанности, если мы прежде того не владеем двумя другими составляющими этой необходимой троицы: самим смыслом и указанием, которое ведет от него к высказанности (и наоборот). Словом нельзя обозначить некую вещь и условиться о его значении (это соответствовало бы аристотелевской, субстанциально-ориентированной стратегии), поскольку смысл — в процессуальном, характерном для арабо-мусульманской культуры понимании этого термина — должен изначально присутствовать в нашей душе.

Поэтому любое знание, (якобы) даваемое логическими определениями, т.е. процедурой, обеспечивающей *taṣawwur* — «запечатление» в смысле *falāsifa*, на самом деле не производится ею, а изначально присутствует в душе человека. Это же касается и высказываний, в которых субъект получает какой-то предикат: все это — также понятия, фиксируемые определениями-высказанностями и ничего не значащие без предварительного наличия смыслов в душе человека и знания об указании на них, выводящего нас «вовне».

¹⁰³ Вывод, прямо вытекающий из всего сказанного выше. Смыслы «положены» (*markūza* — установлены, расположены, водружены, воткнуты) в душе: это значит, что смысл не возникает у нас в силу того, что кто-то «передает» нам знание о нем, определив его, и назначает для

него некий знак-термин, поскольку это невозможно (см. предыдущий коммент.). Но вместе с тем смыслы «положены» не как раскрытые, т.е. не как осознаваемые нами — будь так, мы бы не удивлялись никаким новым для нас словам (высказанностям-*алфāз*) или новым ситуациям («состояниям», о которых говорит Ибн 'Арабӣ), поскольку те «активизируют» уже закрепленные, но еще спящие смыслы, выстраивая тройку указывающее — указание — то-на-что-указано. Отсюда и положение о [само]раскрытии (*инкишāф*) смыслов «со временем от состояния к состоянию» (заключительные слова Тезиса): с появлением указывающего активизируются уже имевшиеся, но «спящие» указание и то-на-что-указано.

Комментируемая фраза имеет и другой смысл. Человек — собрание всех истинностей (а значит, и всех смыслов), которые могут быть найдены в мире и в Боге, и это онтологическое положение Ибн 'Арабӣ абсолютно точно соответствует данному выводу, сделанному в ходе гносеологического исследования.

Наконец, тезис об изначальной «положенности» всех смыслов в душе поясняет, почему такой акцент делается на «раскрытии» (*кашф*, *инкишāф*): эти «мистические» термины, которые нередко передают как «откровение» (что этимологически оправданно), имеют вполне рациональное обоснование и не означают ухода в область иррационального и принципиально вынесенного за пределы разума.

Из сказанного должно быть ясно, что «напрашивающаяся» параллель с платоновской теорией припоминания изначально-имеющегося в душе любого человека знания была бы слишком поверхностной, чтобы ее всерьез обсуждать.

Тезис [28]

Если считать познание охватыванием (*ихāта*)¹⁰⁴ познаваемого, то познаваемое должно быть конечным (*танāхин*). Однако оно не может быть конечным, а значит, охватить его невозможно¹⁰⁵.

Говорят, что знание охватывает истинность каждого познаваемого, а иначе оно не познано через охват. Но кто знает что-то лишь в одном отношении, а не во всех, тот не охватил это¹⁰⁶.

Комментарий

¹⁰⁴ *Ихāта*, букв. «окружение» — один из синонимов для [по]знания, активно использовался *фалāсифа* и представителями других направлений философской и теоретической мысли. «Окружение»

мыслится геометрически, как взятие в кольцо, охват со всех сторон, что и объясняет логику рассуждения Ибн ‘Арабӣ.

¹⁰⁵ Отрицание конечного характера познаваемого связано у Ибн ‘Арабӣ прежде всего с тем, что мир не имел начала во времени и не будет иметь конца, а значит, в нем сменяется бесконечное число сущих вещей. В утверждении безначальности и бесконечности мира Ибн ‘Арабӣ совершенно бескомпромиссен, поскольку это вытекает из строжайшего положения его концепции — *zāhir-bāṭin*-парности мира и Бога, где нет одного без другого. Характерны самые первые слова «Мекканских откровений», начало славословия Богу, которое Ибн ‘Арабӣ формулирует так:

Хвала Богу, который дал вещам существование из несуществования и несуществования одного и установил их существование на обращенности своих Слов, дабы этим истинно постигли мы тайну их возникновения (*худӯс*) и вечности (*хидам*) из Его вечности, и в этом истинном постижении стояли бы на том, что правдиво дал Он нам знать в твердости Своей (Футӯхāt 1:35).

Выражение «несуществование и его несуществование», из которого Бог производит (*авджада* — дает существование) вещи, означает следующее: «несуществующая воплощенность» (*‘айн ма ‘дӯма*), как Ибн ‘Арабӣ называет вещи-в-божественности, является несуществующей не в смысле абсолютного отсутствия самой вещи (как это понимало бы вероучение, утверждающее полное отсутствие вещей до начала их творения Богом), т.е. отсутствия ее воплощенности, а в том смысле, что эта воплощенность вещи не имеет атрибута существования (который появляется у нее, когда она находится в мире, а не в божественности и который передает ей — вот глагол *авджада* — Бог). Поэтому такую несуществующую воплощенность Ибн ‘Арабӣ называет также «утвержденная воплощенность», указывая на ее наличие без атрибута существования. Таким образом, отрицание несуществования вещей и означает указание на их утвержденность-в-божественности. Далее, в этом смысле надо понимать и указание на вечность вещей наряду с их возникновением: их вечность — это их утвержденность-в-божественности, которая не имела начала и не будет иметь конца, а их возникновение — появление в мире с атрибутом существования, которое совершается заново в каждый атомарный момент времени.

Вернемся к вопросу о познании. Бесконечная череда единичных сущих вещей не означала бы невозможности их охвата, если бы была

возможна трансценденция от единичной конкретной вещи к ее идее или форме (в смысле Аристотеля); иначе говоря, если бы была возможна трансценденция субстанциального типа, схватывающая устойчивость вещи как субстанции. В таком случае бесконечная арифметическая множественность конкретного сущего не мешала бы схватить его целиком (т.е. именно охватить) в конечном числе идей, или форм, или чего-то подобного, выстроив иерархию общего и единичного, идеального и материального и т.п.

Того, что было сказано выше, должно быть достаточно, чтобы не обосновывать заново тот факт, что Ибн 'Араби не придерживается стратегии такой иерархизации и такого трансцендирования. Процессуально-ориентированная среда смыслополагания предполагает и иной тип трансцендирования, и иной тип соподчинения. Охват субстанциального сущего в нашем знании не является целью познания в этой среде; целью познания здесь служит схватывание процесса, если формулировать это в общем виде; и схватывание процессуальной связи божественной и мирской сторон мироздания, если говорить конкретно применительно к Ибн 'Араби. Что касается отдельных вещей (самостей-*zawāt*, или воплощенностей-*ā'yān*), то бесконечная череда их реализации именно и означает бесконечность знания, которое схватывает эти, в каждый момент новые, воплощения вещей в мире: это, как мы помним, не *меняющееся*, а каждый раз (каждое мгновение) *новое* знание (см. Тезисы 25–26 и особенно коммент. 96). Если бы знание могло меняться, т.е., оставаясь сущностно тем же, отражая неизменную субстанциальность, наращивать свои акцидентальные характеристики, то и «охват познаваемого» был бы возможен как сущностный. Позиция Ибн 'Араби — еще одно свидетельство того, что он исходит из другого логико-смыслового основания, придерживаясь не субстанциально-ориентированного, а процессуально-ориентированного взгляда.

Однако невозможность охвата в знании этой бесконечной череды состояний сущего, каждое мгновение новых, вовсе не означает невозможности познания вообще — поскольку, как говорилось, цель познания здесь — другая, и этой цели Ибн 'Араби как раз достигает.

Отметим, что это положение о неохватности сущего и, следовательно, невозможности его познания сталкивается у Ибн 'Араби с противоположным по смыслу утверждением о том, что Адаму были известны все имена, а значит, он охватил все знание. Интересно сравнить его рассуждения на эту тему (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 42, с. 298 наст. издания) с тем, что заявлено в данном Тезисе.

¹⁰⁶ Любая единичная вещь, будь то в мире (*'айн мавджүда* — «существующая воплощенность») или в божественности (*'айн сәбита* = *'айн ма'дүма* — «утвержденная воплощенность» = «несуществующая воплощенность»), для Ибн 'Араби — это набор истинностей-*хаққә'иқ*, а вовсе не единственная истинность-*хаққика*. Если мы возьмем, например, такую истинность, как «человечность» (*инсәниййа*), то окажется, что любой конкретный человек воплощает в себе не только ее, но и множество (для Ибн 'Араби — вообще все) других истинностей (жизнь, могущество, знание, т.д.). Поэтому выражение «истинность каждого познаваемого» неверно было бы здесь трактовать в платоническом или аристотелианском духе, как идею или сущность вещи. Вот почему Ибн 'Араби и говорит о «каком-то одном отношении» — любая единичная вещь меняет в последовательности своих воплощений-*та'айуун* в мире набор своих истинностей и интенсивность их проявления, и только полное знание всех вариантов таких воплощений было бы охватом познаваемого.

Тезис [29]

Видение разумом (*ру'йат ал-бақира*) — познание, а видение зрением (*ру'йат ал-бақар*) — путь познания.

Для Бога быть слышащим и видящим значит иметь отдельную связанность (*та'аллуқ тафсйлийй*): это — две определяющих характеристики (*хукм*) знания. Двойственность имеет место благодаря тому-с-чем-связано (*мута'аллақ*), а именно — услышанному и увиденному¹⁰⁷.

Комментарий

¹⁰⁷ Термин «двойственность» (*тақниййа*) может быть понят здесь в двух смыслах. С одной стороны, речь идет о двух видах знания, которые определены (*хукм*) как увиденное и услышанное, как результат действия зрения и слуха (так, зрение в первой фразе Тезиса названо путем познания). Таким образом, хотя знание едино, оно раздваивается благодаря тому, что одно в мире познается зрением и может быть увиденно, и другое — слухом и может быть услышано.

Но есть и второй, более глубокий смысл «двойственности» — это двойственность Бога, взятого как божественность, и мира. Ведь «слышащий» и «видящий» — это атрибуты, которые Бог получает только благодаря соотносностям, а соотносности — это соотносности божественного и мирского: без этой двойственности

невозможны были бы никакие *ахкām* — определения, конкретизирующие знание.

Термин *та'аллуқ* (связанность), с которым мы уже неоднократно встречались, выражает процессуальное соотнесение божественного и мирского. Здесь мы видим его разработку: возможна «отдельная связанность», т.е. связанность божественности с какой-то отдельной вещью или отдельным ее аспектом. Пассивная сторона процесса связывания обозначена здесь термином *мута'аллақ* (так огласовывает О. Йахйа, и нет оснований не согласиться с его трактовкой) — пассивным причастием (именем претерпевающего) от глагола пятой породы *та'аллақа* — «иметь связанность». Связанность, как мы помним, — один из ключевых терминов Ибн 'Араби; в общем виде он введен в Тезисе 2, разработан в Тезисе 19.

Отметим также, что в этом Тезисе (см. вторую фразу) восстанавливается активная сторона процесса познания — Бог, которая не была явно упомянута выше, в Тезисе 25 (см. коммент. 93).

Тезис [30]

Безначальность (*'азал*) — негативный атрибут, отрицающий первоначальность (*'аввалиййа*). Если мы говорим о божественности: «Первый» (*'аввал*) — то лишь в смысле степени¹⁰⁸.

Комментарий

¹⁰⁸ Интересно, что булакское издание дает другую редакцию Тезиса: *الأزل نعت سلبى وهو نفى الأولية فإذا قلنا ازلى في حق الألوهية فليس الأتلك المرتبة*. В такой редакции он означает следующее: «Безначальность — негативный атрибут, отрицающий первоначальность. Если мы говорим о божественности “Безначальное”, то это — не что иное, как данная степень». В оригинале две редакции различаются тем, что в булакском вместо *اول* стоит *ازلى* (два слова пишутся похоже, и переписчик или наборщик вполне мог их перепутать) и добавлено предпоследнее слово *تلك* «данная».

Вариант булакского издания имеет следующий смысл: атрибут *'азалийй* (безначальный, т.е. не имеющий начала во времени) придается Богу и означает, что он не является первым (*'аввал*) в смысле первого члена ряда; кстати говоря, Ибн 'Араби неоднократно указывает, что известный коранический атрибут «Первый» в отношении Бога не должен пониматься как указывающий на его предшествование миру.

В том варианте, который предлагают О. Йахья и бейрутское издание, данный Тезис означает, что атрибут «Первый» в отношении Бога только указывает на его степень (правда, не сказано, какую именно, и не случайно здесь опущено указательное местоимение *تلك* «данная»: нам остается самим догадаться, о какой степени идет речь); мы можем сделать вывод, что он не означает первичности в смысле первого члена ряда.

Два варианта не только не противоречат друг другу, но по сути тождественны.

О соотношении терминов «божественность» и «безначальность» см. также Тезис 55, коммент. 177.

Тезис [31]

Ашариты доказывают возникновение всего-что-кроме-Бога (*mā sivā 'allāh*) через возникновение того, что занимает место (*мута-хаййизāt*), и возникновение акциденций оного. Это неверно, если они не докажут, что все-что-кроме-Бога ограничивается тем, о чем они говорят. Мы признаем возникновение того, о возникновении чего они говорят¹⁰⁹.

Комментарий

¹⁰⁹ Иначе говоря, Ибн 'Араби не отрицает возникновение мира, хотя его концепция нового творения — совсем не то же самое, что представление ашаритов о сотворении вещей Богом: термин «возникновение», использовавшийся со времен мутазилитов, у него перетолковывается как ежесекундное «воплощение» (*та'айюн*) всех вещей мира с их последующей гибелью и новым воплощением в следующий момент времени. О смысле, который Ибн 'Араби вкладывает в термин «возникновение», см. подробнее Тезис 55 и коммент. 179.

Однако нерв данного Тезиса — в другом: в переосмыслении термина *mā sivā 'allāh* (все-что-кроме-Бога), которым (также со времен мутазилитов) обозначался именно сотворенный мир, поскольку Все делилось на Бога-творца и сотворенный мир. Ибн 'Араби вводит, помимо этой пары, Третью вещь, которая, конечно же, не является «возникшей» ни в каком смысле — ни в смысле мутакаллимов, ни в смысле Ибн 'Араби. В этом суть тех оговорок, которые он делает здесь.

Тезис [32]

Для любого самостоятельного (*қā'им би-нафси-хи*) и не занимающего место (*ғайр мутаҳаййиз*) сущего, которое является возможным, верно, что с его существованием не текут времена (*азмина*) и ему не требуются пространства (*амкина*)¹¹⁰.

Комментарий

¹¹⁰ С одной стороны, под «возможным» обычно понимают вещи мира, причем это верно и для мутазилитов, и для *фалāсифа* (см. коммент. 6, 7 к «Тезисам»), и в этом смысле этот термин употребляется Ибн 'Арабӣ в Тезисе 2. С другой стороны, в его собственном представлении возможное — это то, что связывает Истинного и творение, Бога и мир (см. об этом: *Смирнов А.В.* Логика смысла. М.: Языки славянских культур, 2001. С. 383–384; см. также Тезисы 48–49), что вполне согласуется с категориальным наполнением термина «возможное»: оно не является ни существующим (как существуют вещи мира), ни несуществующим (а вещи-в-Боге именно и отмечены несуществованием). Тогда понятно, почему возможное не занимает места, почему для него не нужны временные отрезки (*азмина*) или положения в пространстве (*амкина*): все это — характеристики вещей мира, но не возможного. Понятно также, почему возможное — самостоятельное (*қā'им би-нафси-хи*): Третья вещь, конечно же, самостоятельна, и возможное, как оно понималось в фалсафе, также самостоятельно в том смысле, что представляет собой чистую вещь, вещь как таковую, не зависящую ни от чего и ни с чем не связанную. Разные понимания возможного — то как вещи-мира (Тезис 2), то как составляющего Третьей вещи (данный Тезис) — вполне объясняются тем, что в Тезисе 2 Ибн 'Арабӣ говорит о взглядах других мыслителей и потому использует термин «возможное» в соответствии с их пониманием, тогда как здесь дает собственное понимание термина.

Чистота этой интерпретации нарушается только одним — словами «с его существованием» (*ма'а вуджӯди-хи*): неважно, понимается ли возможное по Ибн 'Арабӣ или так, как его понимали ал-Фāрāбӣ и Ибн Сйнā, оно не может иметь существования, поскольку его онтологический статус — другой. Единственный способ говорить о существовании возможного — это брать вещь в состоянии ее существования (т.е. когда она не возможна, а необходима-благодаря-другому) и рассматривать ее статус возможности как отличный от ее статуса как существующей. Мы имеем дело либо с таким вариантом

словоупотребления — что было бы странно, поскольку речь идет о возможном, которому не требуются ни время, ни пространство, — либо с чем-то вроде оговорки.

Тезис [33]

Ашариты приводят такое доказательство: первое возможное могло [возникнуть] и до того времени, когда оно получило существование, и после (а ведь время здесь — подразумеваемое, а не сущее), а значит, избрание (*ихтица̄с*) [именно этого времени] доказывает наличие Избирающего (*мухассис*)¹¹¹. Однако доказательство несостоятельно в силу несуществования времени, а значит, это¹¹² не может доказывать. Им бы сказать так: соотносительность возможного с существованием, или соотносительность существования с возможным — это одна и та же соотносительность постольку, поскольку это — соотносительность, а не поскольку речь о данном возможном, а значит, избрание к существованию одних, а не других, возможных доказывает, что у них есть Избирающий. Вот в чем заключается возникновение всего-что-кроме-Бога¹¹³.

Комментарий

¹¹¹ Избрание — действие, представляющее собой, в соответствии с третьим законом процессуальной логики, единство двух противоположных сторон, действующего и претерпевающего, в данном случае — избирающего (Бога) и избираемой (вещи). Поскольку эта связь закономерна, Ибн ‘Араби и говорит о «доказательстве». Сам он будет опираться на ту же логику, изменив содержательный контекст ее применения (см. ниже, коммент. 113).

¹¹² ...это — тот факт, что первое возможное получает существование в данный, а не иной момент времени: поскольку никакого иного момента времени нет до сотворения первого сущего, то момент времени и не мог быть избран (избрание предполагает выбор из наличных вариантов, а варианты отсутствуют), а значит, нет факта избрания, указывающего на Избирающего.

¹¹³ Здесь Ибн ‘Араби ясно показывает смысл термина «возникновение» (*худӯс*) в своем толковании: это — наделение существованием (а не сотворение из ничего) тех возможных вещей, которые «предъявлены на выбор» Богу, Избирающему их к существованию. Под «Избирающим» Ибн ‘Араби имеет в виду Самость, поскольку обладание существованием — ее исключительное свойство. Возможные,

которые представлены божественному выбору и которые Бог избирает к существованию, — это, вероятно, в контексте данного Тезиса — утвержденные воплощенности (*a 'yān cābita*). Если это так, то употребление термина «возможное» у Ибн 'Арабӣ, с одной стороны, нестабильно, а с другой, непротиворечиво (о смысле термина «возможное» см. предыдущий коммент.), поскольку любая утвержденная воплощенность является конфигурацией составляющих Третьей вещи, не более того.

Как видим, Ибн 'Арабӣ опирается на ту же процессуальную логику, что и его оппоненты-ашариты (см. выше, коммент. 111): доказательство наличия Избирающего прямо использует ее третий закон. Если не принимать во внимание процессуальную логику и ее законы, то «доказательство» (в оригинале — *dalāla*, *dalīl*) не может быть сочтено таковым. Если мы мыслим субстанциально, то действие (избирание) не может *логически доказывать* существование действителя (избирающего). Ведь «действовать» — акциденция, и если мы принимаем наличие акциденции, то тем самым принимаем наличие субстанции, т.е. действителя. Никакого доказательства в смысле вывода здесь нет; если представить такое «доказательство» наличия субстанции от наличия акциденции, то это будет *petitio principii*: акциденция не «доказывает» наличие субстанции, а предполагает ее как собственное условие, причем условие содержательного, а не логического свойства, поскольку оно является условием только в силу определения субстанции и акциденции, а не в силу логического закона. В отличие от этого, для процессуально-ориентированного мышления действие — не акциденция, а то высшее понятие (аналогичное роду в субстанциально-ориентированной логике), которое с логической необходимостью предполагает наличие двух подчиненных ему и связанных через него противоположностей, действующего и претерпевающего (как род предполагает наличие минимум двух видов, подчиненных ему). Поэтому здесь наличие действия — *логическое*, а не содержательное доказательство наличия действителя: оно не зависит ни от каких определений.

Тезис [34]

Утверждение, что время (*zamān*) — это воображаемая длительность (*мудда мутаваххама*) движения небесной сферы, абсурдно, ведь воображаемое — это не действительно существующее (*вуджӯд муҳаққак*)¹¹⁴, а они отрицают право ашаритов подразумевать (*тақдӣр*) время для первого возможного. Но тогда движение небесной сферы

совершается в ничто. А если другой утверждает, что время — это движение небесной сферы, а небесная сфера занимает место, то движение будет совершаться исключительно в том, что занимает место¹¹⁵.

Комментарий

¹¹⁴ В булакском издании опущено слово *вуджуд* «существование»: «ведь воображаемое — не действительное, а они...», что не меняет сути.

¹¹⁵ Тезис направлен против представлений *фалāsифа* о времени как континуальной длительности, несовместимых с теориями атомарного времени, которых придерживались мутазилиты и Ибн ‘Араби.

Тезис [35]

Дивлюсь я двум большим группам, ашаритам и сторонникам учения о телесности (*муджассима*), как они ошиблись относительно общих слов (*лафз муштарак*)¹¹⁶, решив, будто те означают уподобление. Но ведь в языке уподобление достигается, только если две вещи связаны словами «подобно» (*мисл*) или «как» (*каф ас-сифа*), — а это едва ли найдется во всех тех аятах и вестях¹¹⁷, что они сочли уподобляющими.

Далее, ашариты вообразили, будто бы, истолковав [их]¹¹⁸, они избавились от уподобления, — а сами и не расставались с ним! От уподобления телам они перешли [1:84] к уподоблению возникшим смыслам, не имеющим вечностных характеристик по своей истинности и определению. Так что они вовсе не избавились от уподобления [Бога] возникшему.

И даже приняв их слова, мы не перейдем, например, от *истивā*’ («утверждение») в значении *истиқрār* («упрочение») к *истивā*’ в значении *истīlā*’ («овладение»), как это сделали они¹¹⁹, — ведь Престол упомянут в связи с этим «утверждением», так что значение «овладение» становится невозможным в силу упоминания седалища, а значит, нельзя понять это в другом смысле, ином, нежели «упрочение».

Так вот, я говорю, что уподобление происходит, например, из-за «утверждения» (а «утверждение» — это смысл), а вовсе не из-за «того-на-чем-утвердились» (*муставан*¹²⁰), т.е. тела¹²¹. Утверждение — смысловая умопостигаемая истинность, соотносимая с любой самостью согласно истинности той самости. Так что нет нужды изошряться в переносе [смысла слова] «утверждение» с его явного [значения на иносказательное]: это — очевидная ошибка, ее не скрыть¹²².

Что касается сторонников учения о телесности (*муджассима*), то им не следовало перемещаться от явного выражения (*лафз вāрид*) к одному из его возможных толкований, с их-то верой и их стремлением придерживаться слов Всевышнего: «Нет ничего, подобного Ему»¹²³.

Комментарий

¹¹⁶ Имеются в виду слова, которые в Коране употребляются применительно к Богу и в то же время — к человеку и другим творениям и, таким образом, предполагают «соучастие» (*иштирāk*) Бога и творения и уподобление (*ташбīх*) первого второму.

¹¹⁷ То есть в Коране и сунне, двух авторитетных текстах ислама.

¹¹⁸ Коран и сунна содержат однозначные указания на то, что Бог обладает ликом, глазами и руками, что он слышит и видит и т.д. Эти указания были сочтены уподобляющими (*мушаббиха*), т.е. устанавливающими сходство между Богом и творением. Ибн 'Арабӣ говорит о приеме их метафорического перетолкования, например: лик → Он, рука → благодать, глаза → опека и т.д., — открытым еще мутазилистами.

¹¹⁹ Речь идет о толковании коранических аятов, в которых говорится, что Бог «утвердился на Престоле» (Коран 7:54 и др.): вместо «утверждение» в смысле «восседание», что предполагает телесные характеристики, было предложено понимать «утверждение» в смысле «овладение», «утверждение во власти». Критикуя этот прием, Ибн 'Арабӣ предпочитает не замечать, что одновременно и «Престол» было предложено понимать иносказательно, как «мир», так что подобные аяты истолковывались в смысле «Он утвердился в Своей власти над мирами», что, как считалось, снимало проблему уподобления и уж во всяком случае выводило эти построения из-под той критики, которую предлагает здесь Ибн 'Арабӣ.

¹²⁰ О. Йахйа добавляет здесь '*алай-хи*, что однозначно фиксирует смысл слова; '*алай-хи* опущено в булакском и бейрутском изданиях.

¹²¹ Мысль Ибн 'Арабӣ можно передать так: ашариты понимают уподобление как уподобление телесному, поэтому пытаются перетолковать слово *истивā* 'утверждение' так, чтобы избежать понимания Бога как некоего тела, «утверждающегося» на телесном Престоле — на «том-на-чем-утвердился» (*муставан* [*'алай-хи*] — имя претерпевающего для глагола «утверждаться», которое невозможно правильно передать в переводе в силу отсутствия адекватных русских языковых форм — см. об этом коммент. 97 к «Тезисам»). Но дело вовсе не в этой коннотации телесности действителя

в связи с телесностью претерпевающего воздействие, дело в том, что сам процесс утверждения (а это — не тело) может быть соотнесен с любым действователем, что и будет означать уподобление Бога любому действователю.

Тело — это то, что имеет форму, но, кроме форм, есть еще и смыслы: формы и смыслы исчерпывают список предметов познания, относящихся к миру (но не список предметов познания вообще). Нельзя не заметить, что под смыслом Ибн ‘Араби подразумевает прежде всего, если не исключительно, процессы: здесь речь идет об «утверждении» как действии, совершаемом действователем в отношении некоего претерпевающего; в другом месте смыслом назван разум (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 39: ‘ақл, «разум» — это масдар, имя процесса, и передать его языковую форму лучше словом «разумение» или «уразумевание»). Ашариты стремились избежать уподобления формам, тогда как уподобление смыслам, которое они допустили, не заметив этого, — ничуть не меньшее уподобление, нежели первое. Так эта мысль Ибн ‘Араби может быть выражена в терминах его же теории познания.

¹²² Иначе говоря, уподобление божественности и мира — правильная позиция, вытекающая из того, что они «отражают» друг друга, и в каждой из этих сторон воплощены (с разной онтологией) одни и те же — упомянутые здесь — «смысловые умпостигаемые истинности», которые и составляют Третью вещь. Что касается очищения (*танзих*), то с его помощью верно описывается Самость, а не божественность: Самость не имеет ничего общего с миром. Таким образом, верны обе позиции, и уподобление, и очищение, которые традиционно считались взаимоисключающими.

¹²³ Коран 42:11, С.

Тезис [36]

Всевышний «не приказал непристойных деяний (*фахишā*)»¹²⁴, равно и не велит¹²⁵ их, однако судил им быть в Своем приговоре и предопределении¹²⁶.

Что Он не велит их, явствует из того, что непристойность — не их воплощенность, а Божье определение (*хукм*) относительно их¹²⁷. Божье определение вещей не сотворено, а несотворенное не может быть велено¹²⁸.

Поскольку Он вменил нам сие¹²⁹ в обязанность в качестве повиновения, мы считаем это для себя обязательным и говорим: [Его] веление,

чтобы мы повиновались, утверждено традицией (*сам*), а не разумом (*'ақл*), так что утвердите это для непристойных деяний. Мы приняли это на веру (*'имāнан*), как приняли взвешивание деяний¹³⁰ и их формы при том, что это — акциденции. Так что это¹³¹ не противоречит тому, к чему мы с необходимостью пришли, следуя доказательству.

Комментарий

¹²⁴ Коран 7:28.

¹²⁵ Не велит в смысле не желает, не проявляет волю: речь о божественной воле (*ирāда*), наряду с которой в этом Тезисе упомянуты приказание (*'амр*), суждение/определение (*хукм*), приговор (*қада'*) и предопределение (*тақдӣр*).

¹²⁶ Этот Тезис посвящен различению двух типов воли Бога — той, что предписывает (нормативный смысл воли), и той, что отвечает за действия Бога (онтологический смысл воли).

¹²⁷ Непристойности не являются объектом воли Бога не как *не-что*, т.е. не как вещь, способная принимать атрибуты и участвовать в субъект-предикатных высказываниях (иначе говоря, не как «воплощенность»), а как объект нормативного установления (*хукм*), реализованного в Законе. О смысле этого разделения и о различении двух значений воли см. след. коммент.

Эта фраза имеет отношение и к дискуссии, которую открыли мутазилиты: являются ли установления Закона произвольными, обусловленными только волей Бога (когда он мог бы в принципе поменять квалификации деяний), или же они вытекают из самой природы вещей (а значит, Бог не мог бы дать им другую квалификацию, следовательно, и Закон может быть постигнут разумом исходя из самой природы деяний, независимо от пророческого откровения)? На этот вопрос мутазилиты давали разные ответы, в том числе и второй; ашариты предпочли первый вариант ответа; Ибн 'Арабӣ занимает тут близкую позицию в отношении деяний, обозначенных термином *фахшӣ* — непристойный, чрезмерный, гнусный поступок.

¹²⁸ Творение — действие, а любое действие предполагает волю (*ирāда*) наряду с могуществом действующего. Отсутствие действия свидетельствует об отсутствии воли. Ибн 'Арабӣ искусно использует двусмысленность выражения *лā йурӣд*, которое означает и «не желает» (в смысле «ему это противно», «он не хочет»), и «не велит» (в смысле «не направляет на это свою волю»). Разведение этих двух смыслов лежит в основании концепции Ибн 'Арабӣ, различающей «сотворяющее повеление» и «предписывающее повеление»: первое дает

существование вещам, второе реализовано в Законе. Все, что существует, существует по воле Бога (в смысле сотворяющего повеления), даже если это противоречит его воле в смысле предписывающего повеления. Эти мысли здесь разворачиваются на примере запретности непристойностей несмотря на их существование по воле Бога.

¹²⁹ ...*сие* — речь идет о *хукм* «определении» Бога относительно непристойностей, заключающемся в том, что они запрещены. *Хукм* как норма Закона означает запретность непристойных деяний (в т.ч. и прежде всего половых) для мусульманина. Об этом и говорит здесь Ибн ‘Арабӣ: запретность непристойного понимается как повиновение Богу, т.е. как исполнение Закона.

¹³⁰ Речь идет о положении мусульманского вероучения, согласно которому добрые и злые человеческие деяния будут взвешены на Весах в Судный день.

¹³¹ ...*это* — тот факт, что непристойное считается запретным и мусульмане избегают его, считая эту запретность волей Бога, — при том, что существование непристойного, как и всего, что существует, воплощает не что иное, как волю Бога. Эти два смысла воли не противоречат один другому, говорит Ибн ‘Арабӣ, причем первый подтвержден традицией, а второй — разумным доказательством.

О соотношении традиции (т.е. общепринятого мусульманского вероучения) и разума (т.е. его собственного учения) Ибн ‘Арабӣ также будет говорить в Тезисе 38.

Тезис [37]

Предметом желания (*мурād*) не служит несуществование возможного, о котором судят (*хукм*) как о предшествующем его существованию. Однако несуществование, что сопутствует ему, согласно суждению (*хукм*), в состоянии его существования (так как, если бы не существование, то это несуществование распространилось бы на него), служит предметом желания в состоянии существования возможного в силу допустимости сопутствия ему несуществования.

Несуществование возможного, которое не служит предметом желания, противостоит (*муқāбил*) существованию Необходимого-благодаря-Себе, ибо ступень абсолютного существования противостоит абсолютному¹³² несуществованию возможного постольку, поскольку на этой ступени для него недопустимо существование¹³³.

Это касается только существования божественности, и ничего иного.

Комментарий

¹³² Слово «абсолютное» в сочетании «абсолютное несуществование возможного» опущено в издании О. Йахйа.

¹³³ *Предмет желания* — в оригинале *мурād*. Глагол *арāда*, именем претерпевающего для которого является *мурād*, означает «проявлять волю» (*ирāда* — «воля», *мурād* — «волимое», то, на что направлена воля), а также «хотеть», в т.ч. — «хотеть сказать»; поэтому *арāда* означает также «подразумевать», а *мурād* — «подразумеваемое». Текст Тезиса составлен так, что его можно прочитать в обоих смыслах слова *мурād* — и как «то, на что направлена воля [Бога]», и как «то, что мы подразумеваем [в своем толковании терминов “возможное”, “несуществование”, т.п.]». Полностью сохранить эту игру слов в переводе не удалось, но, передавая *мурād* как «предмет желания», я постарался максимально приблизиться к ней.

При этом следует отметить, что, если бы не общий контекст, то слово *мурād* было бы наверняка понято здесь в смысле «то, на что направлена воля [Бога]», тем более что в Тезисе 39 тот же термин *мурād* употребляется однозначно именно в этом смысле. Общим фоном для интерпретации Тезиса послужит представление о системе онтологических категорий фальсафы в ее полном виде, о чем подробно говорилось выше (см. коммент. 6 и 7 к «Тезисам»).

Если мы понимаем *мурād* как «предмет воли», то Тезис означает следующее. В первой фразе Ибн ‘Араби говорит, что воля Бога не направлена на несуществование возможного, которое предшествует его существованию, а во второй — что воля направлена на несуществование возможного, которое сопровождает его существование — но сопровождает, как это явствует, не как реальное несуществование, а как *допустимое по определению*, поскольку возможное (опять-таки по определению), даже если оно взято как существующее — это то, что *могло бы* не существовать. Второй абзац Тезиса сообщает нам, что несуществование возможного, предшествующее его существованию, является абсолютным несуществованием — тем, которое в принципе не сменяется существованием и которое остается несуществованием навсегда; о нем Ибн ‘Араби говорит как о чистом зле (см. Тезис 64), что подтверждают и параллельные места в других его текстах.

Таким образом, оказывается, что *говорить о несуществовании вещей, которое не было бы связано с их существованием, вообще нельзя*: это уводит в область абсолютно недоступного познанию, в область чистого несуществования. Выделенные слова фиксируют принципиальное новшество в понимании категории «возможное» у Ибн

‘Арабӣ в сравнении с его предшественниками, употреблявшими это понятие — мутазилистами и *фалāсифа*. Хотя для них понятия (соответственно) утвержденности и возможности фиксируют вещь как таковую до и независимо от ее существования, существование и несуществование одной и той же вещи наступают у них *попеременно*: вещь или существует, или не существует в любой данный момент времени (оставаясь при этом возможной в обоих состояниях, согласно *фалāсифа*, и будучи утвержденной до своего существования, согласно некоторым мутазилистам). Иначе говоря, состояния существования и несуществования сменяют друг друга, вещь переходит из одного в другое, но никогда не совмещает их: мы можем сказать, что они альтернативны. В отличие от этого, у Ибн ‘Арабӣ любая вещь совмещает, сопрягает свои состояния несуществования и существования, поскольку божественность и мир взаимно отражают друг друга: вещь не может существовать, не будучи одновременно несуществующей, и не может быть несуществующей, если одновременно не существует. Таким образом, получается, что возможное не может, согласно Ибн ‘Арабӣ, перемежать свои состояния существования и несуществования, оно не может не-существовать *до* своего существования (как это было допустимо для мутазилистов и *фалāсифа*).

Теперь обратим внимание на последнюю фразу Тезиса: речь идет именно о божественности. Ведь о несуществовании вещи можно говорить в обыденном смысле: в моей комнате, например, не существует белый слон, — и вещей, которые могли бы существовать, но не существуют в данный момент (хотя, возможно, будут обнаружены в будущем), неизмеримо больше, нежели тех, что действительно существуют. Но в таком рассуждении мы говорим о несуществовании в смысле отсутствия-в-мире, а не о несуществовании в смысле атрибута вещи, или, как говорит Ибн ‘Арабӣ, о «несуществующей воплощенности». Однако в этом Тезисе он подразумевает именно второй, строгий смысл, а вовсе не обиходное значение несуществования как отсутствия. Так вот, говорить о «несуществующих воплощенностях» можно, только имея в виду божественность: вещи имеют атрибут несуществования именно в божественности.

Значит, в божественности *нет* такой несуществующей воплощенности, которая не имела бы *сразу же* своей пары в мире, т.е. не была бы соотнесена с самой собой как существующей. Вещи *не* предшествуют собственному существованию как несуществующие; если представить, говорит нам этот Тезис, что несуществование вещи предшествует ее существованию, это будет абсолютное несуществование, которое

никогда не превратится в существование. Значит, представлять себе дело так, что вещи *сперва* имеются как утвержденные воплощенности, а *затем* в какой-то момент получают существование и появляются в мире, неправильно: пара божественность-мир конкретизируется целиком в каждый момент времени, так что несуществующая воплощенность конкретизируется вместе с существующей. Вещи в состоянии несуществования столь же мимолетны, как в состоянии своего существования, они конкретизируются ежесекундно, чтобы никогда не повториться.

Теперь должно быть понятно, насколько далеки от истины интерпретации *а'йān ṣābита* как неких неизменных «сосудов», ждущих, когда Бог даст им существование (в таких интерпретациях *а'йān ṣāбита* понимаются как наличествующие в знании Бога — предвечном знании, которое никогда не меняется). Даже не просто далеки от истины — они не имеют ничего общего с тем пониманием, которое развивает Ибн 'Арабӣ. Вспомним, что Ибн 'Арабӣ определяет знание как связанность «с истинностями всего осуществленного, будь то в существовании или в несуществовании» (Тезис 41), а значит, знание — это связанность с тем, что уже наличествует (в несуществовании) или получило атрибут существования, следовательно, чтобы знание имелось (чтобы связанность была установлена), должно *уже* наличествовать познаваемое.

Итак, воля не может быть направлена на абсолютное несуществование возможного, поскольку оно никогда не переходит в существование; но воля направлена на то несуществование, которое сопутствует существованию возможного. Это и значит, что воля Бога фиксирует *оба* состояния вещи, и как несуществующей воплощенности, и как существующей воплощенности; вот почему нет «выбора», а есть только «волевое определение» (Тезис 5): обе эти стороны взаимно определяют друг друга, и выбирать тут не из чего, хотя сама эта пара определена волей; вот почему ход вещей нельзя изменить, и абсолютное, божественное могущество равно совершенному бессилию: нет того, говорит Ибн 'Арабӣ, на что можно было бы направить эту силу.

Так выглядит этот Тезис, если прочитывать *мурād* как «волимое», т.е. то, на что направлена воля. Если же взять второе значение слова *мурād*, «подразумеваемое», то мы также можем получить осмысленную интерпретацию. Тогда речь будет идти не об онтологии, а об определении терминов. Первая фраза сообщает нам, что под «несуществованием возможного» подразумевается не то, которое предшествует его существованию (такое несуществование определяется

как абсолютное — второй абзац Тезиса), а как то, что сопутствует его существованию. Остальные звенья интерпретации сохраняют свое содержание.

Две интерпретации совместимы и не противоречат друг другу.

Тезис [38]

С точки зрения разума не невозможно вечное бытие, которое не является божеством. Если это не так, то лишь с точки зрения традиции (*сам*)¹³⁴.

Комментарий

¹³⁴ Очень яркая формулировка, фиксирующая вечность вещей — в смысле безначальности и бесконечности череды их ежемгновенного воплощения в мире. Тезис служит прямым продолжением предыдущего, 37-го Тезиса: поскольку существующим вещам *никогда* не предшествует их несуществование, а несуществование вещей — это их укрепленность в божественности, а божественность вечна, значит, и существование вещей не могло иметь начала (т.е. оно вечно), поскольку иначе и их укрепленность в божественности, т.е. их состояние несуществования, также имела бы начало. Это — дополнительное разъяснение тех начальных слов «Мекканских откровений», которые я уже цитировал в коммент. 105: «Хвала Богу, который дал вещам существование из несуществования и несуществования оного...».

Обратим внимание, насколько определенно Ибн ‘Арабӣ отмежевывается от традиционного знания (*сам*), под которым в данном случае подразумевается общепринятое положение исламского религиозного Закона, гласящее, что мир сотворен в некий момент времени и что все вещи сотворяются и уничтожаются, а значит, не вечны. Отмежевывается в самом, надо сказать, болезненном и чувствительном пункте — в вопросе о сотворенности «всего, что кроме Бога». Противопоставляя свою позицию этот традиционному положению вероучения, он апеллирует не к чему-нибудь, а именно к разуму! — не к откровению, не к наитию и не к чему-либо в таком роде. Это — очень яркое свидетельство рационализма Ибн ‘Арабӣ, о котором уже шла речь выше (см. коммент. 11 к «Введению»), и того, что он фактически понимает свое учение как экспликацию подлинного смысла Закона, делающую ненужным традиционное вероучение там, где оно противоречит учению Величайшего шейха (см. коммент. 1 и 18 к «Введению»).

Тезис [39]

Если Избирающий (*мухаҗҗис*) направляет волю на существование некоего возможного, то Он избирает его к существованию не постольку, поскольку это — существование, но в силу отнесенности существования к определенному возможному: ведь оно могло быть соотнесено и с каким-то другим возможным. Так что существование возможного вообще, а не какого-то определенного возможного, вовсе не является волимым (*мурād*) и не осуществляется иначе, как для некоего определенного возможного; а если — для некоего определенного возможного, значит, существование волимо не как таковое, а в силу его соотнесенности с неким определенным возможным, никак не иначе.

Тезис [40]

Доказана утвержденность избирающей причины (*сабаб мухаҗҗис*); и доказано, к примеру, что следует рассудить, что отрицается и что утверждается в отношении этой избирающей [причины], — как о том говорил один теоретик в разговоре со мной. Мы рассуждали, как он хотел. Однако доказана утвержденность посланника от Пославшего, а потому мы приняли от посланника божественные соотнесенности и судили, что она (избирающая причина. — А.С.) является такой-то, а не такой-то. А как же иначе? Ведь есть ясное доказательство Его существования, и что Его существование — сама Его Самость, а не причина Его Самости (когда бы Он нуждался в другом, тогда как Он совершенен во всех отношениях). Итак, Он — сущий, и Его существование — сама Его Самость, никак не иначе.

Тезис [41]

Нужда возможного в Необходимом-благодаря-Себе и самостное отсутствие у Необходимого нужды в возможном называется божеством (*'илāх*)¹³⁵.

Ее¹³⁶ связанность (*та'аллуқ*) с самой собой и с истинностями всего осуществленного, будь то в существовании или в несуществовании, называется знанием (*'илм*).

Ее связанность с возможными — такими, каковы они — называется выбором (*ихтийār*).

Ее связанность с возможным с точки зрения предшествования знания возникновению (*кавн*) возможного называется желанием (*машй'а*).

Ее связанность с избиранием какого-то конкретного из двух допустимых [состояний] возможного¹³⁷ называется волей (*ирāда*).

Ее связанность с дарением существования созданному (*ūdждād ал-кавн*) называется могуществом (*худра*).

Ее связанность с извещением создаваемого о его создании называется приказанием (*'амр*). Оно бывает двух видов: опосредованное (*би-вāсиṭа*) и непосредственное. С устранением опосредования приказание обязательно осуществляется, а при опосредовании — не обязательно: такое приказание не относится к самой истинности, ибо ничто не устоит перед приказанием Бога¹³⁸.

Ее связанность с извещением создаваемого о том, что его создание отклоняется или же отклоняется создание того, что может произойти от него, называется запретом (*нахй*). Запрет подразделяется так же, как приказание.

Ее связанность с передачей [знания] о том, какова она сама либо иное сущее, либо о том, что в душе, называется извещением (*ихбār*).

Если она связывается с неким созданием: «Каким образом?»¹³⁹, — это называется вопрошанием (*истифхām*).

Если она связывается с ним, нисходя в виде приказания¹⁴⁰, это называется зовом (*ду'ā'*).

Если [она] связывается с приказанием, обращенным к нему, это называется речью (*калām*).

Ее связанность с речью, не обусловленная знанием¹⁴¹, называется слышанием (*сам'*), а если она связалась [с речью] и за этой связанностью последовало понимание услышанного, это называется пониманием (*фахм*).

Ее связанность [1:85] со светом (*нūr*) и несомыми им видимыми вещами называется зрением (*баṣар*) и видением (*ру'йа*).

Ее связанность с постижением всякого постижимого, когда любая из всех этих связанностей допустима исключительно для него, называется жизнью (*хайāt*).

Воплощенность (*'айн*) во всем этом едина; связанности умножились в силу истинностей связываемого, а имена — [в силу истинностей] именуемого.

Комментарий

¹³⁵ Очень важное определение, которое затрагивает вопрос о соотношении понятий «Самость» и «божественность», а также вопрос о статусе понятия «возможное» у Ибн 'Араби и его роли в целостной системе его учения.

Необходимое-благодаря-Себе (*ал-вāджиб би-з-зāт*) — это Самость. Как мы видели, Самость абсолютна и не может быть связана со своим следствием (собственно, никакого следствия она и не имеет), т.е. не может выступать в качестве причины вещей. Между тем здесь упомянуто возможное, которое нуждается в необходимом. Нужда — это еще не онтологическая связь, но что-то ее по меньшей мере предвещающее. Возможное появляется в этом определении как *рядоположенное* с необходимым, а не как его следствие, и только потому, что мы имеем в поле зрения возможное, мы можем говорить о «божестве» (*'илāх*) — а не о чистой, абсолютной Самости. Это — важнейший шаг, потому что именно божество (а не Самость) может иметь связанность с обожествляемым (*ма'лūх*), т.е. с миром.

¹³⁶ Арабский текст не менее, чем русский, неопределенен в отношении того, что подразумевается под местоимением «она». В первом предложении нет ничего, что имело бы женский род, за исключением слова *зāт* (самость, сам) в словосочетании «Необходимое-благодаря-Себе»: этому «Себе» и соответствует в арабском *зāт*.

Конечно, для местоимения в комментируемом предложении предпочтительно найти слово женского рода, с которым оно было бы связано; это может быть только *зāт* — Самость Бога. Именно так толкует это место О. Йахйа, но, поскольку отнесение к *зāт* неочевидно и не очень соответствует арабской стилистике, он добавляет в этом месте пояснение в скобках: «ее (т.е. необходимой Самости)».

Если принять эту интерпретацию, окажется, что под «ней» во всех определениях этого Тезиса имеется в виду Самость. Тогда Самость будет иметь многочисленные и многообразные связанности (*та'аллуқ*) с миром, тогда как Ибн 'Араби неоднократно, как мы видели, настаивает на том, что чистая Самость *не может* иметь никакой связанности с миром, более того, исключает мир.

Можно ли истолковать это местоимение иначе? Думаю, да. Ведь «божество», упомянутое последним в предыдущей фразе, не может не быть ассоциировано с «божественностью». Именно божественность (а не Самость) находится во всех тех связанностях, о которых идет речь в этом Тезисе, именно божественность предполагает мир с необходимостью — в отличие от Самости, которая, напротив, исключает его. Видимо, имеет место ассоциация *'илāх* → *'улūхиййа* (божество → божественность), и именно божественность (в арабском она женского рода, как и в русском) заменяется местоимением «она» в этом и во всех нижеследующих определениях.

Вместе с тем это противопоставление Самости и божественности нельзя абсолютизировать, поскольку Самость и божественность — это строго один и тот же Бог. Поэтому можно было бы принять и чтение О. Йахйа, отождествляющего местоимение «ея» с Самостью, — правда, с одной существенной поправкой: как только мы говорим о *связанности* Самости, т.е. о ее включенности в процессуальную парадигму, мы уже говорим о божественности, а не о чистой Самости. Не исключено, что в силу этого *перескока*, смены логико-смысловой перспективы с субстанциальной (абсолютная Самость) на процессуальную (божественность), Ибн ‘Араби и использует местоимение, оставляющее возможность для такой смены, а не фиксирует эту перспективу однозначно, употребив имя. Если это так, то данный Тезис — пример того, как Величайший шейх пытается решить загадку, суть которой можно сформулировать так: почему Самость и божественность — строго *одно и то же*, хотя о каждой из них приходится говорить целиком *иначе*, нежели о другой?

Вопрос о соотношении понятий Самости и божественности поднимается также в «Вопросах и ответах» (см. Вопрос 24, коммент. 35), где показано движение от Самости к божественности, вызванное невозможностью истолковать знание Бога и его имена, ограничившись понятием Самости: сама логика этих категорий требует перейти к понятию божественности.

¹³⁷ То есть его существования или несуществования.

¹³⁸ Различение двух видов приказания, опосредованного и непосредственного, — то же, что различение двух типов воли, нормативной и созидающей (см. Тезис 36 и коммент. к нему). Опосредованное приказание выражается в Законе, он же выражает нормативную волю Бога. Непосредственное приказание — это высказывание Бога «возникни!», создающее вещь: о соотношении понятий «приказание» и «воля» в этом контексте см. ниже, Тезис 59 и коммент. к нему.

¹³⁹ В толковании этого пассажа как вопроса следую интерпретации О. Йахйа.

¹⁴⁰ ..в виде приказания: в оригинале — ‘*alā ʿiḡat al-’amr*. Имеется в виду языковая форма, т.е. повелительное наклонение, а не приказание в смысле Закона.

¹⁴¹ Имеется в виду отсутствие схватывания смысла речи, когда мы слышим звуки речи так же, как слышим шум, не извлекая из звуков никакого смысла.

Тезис [42]

У разума есть свет, с помощью которого он постигает определенные вещи, и у веры есть свет, с помощью которого она постигает все, если отсутствует препятствие.

С помощью света разума ты приходишь к знанию божественности: что ей долженствует (*йаджиб*) и что для нее неприемлемо (*йастахйл*), а также — что допустимо (*йаджӯз*), а значит, не неприемлемо и не долженствует¹⁴². А с помощью света веры разум постигает знание Самости и те характеристики (*ну'ӯт*), что Истинный соотнос с С собой.

Комментарий

¹⁴² Слова «и не долженствует» опущены в издании О. Йахйа.

Тезис [43]

Мы считаем, что познать определенность (*ахкām*) самостей можно, только познав самости соотносимые (*мансӯба*) и самости-с-которыми-соотнесено (*мансӯб 'илай-ха*)¹⁴³. Вот тогда будет познана та особая соотнесенность с той особой самостью, как, например, «утверждение», «совместность», «рука», «око» и прочее¹⁴⁴.

Комментарий

¹⁴³ Очень емкое и точное выражение процессуального понимания познания, связанного с процессуальным устройством предикации. Как узнать определенность (*хукм*) субъекта нашего суждения, или, как говорит Ибн 'Арабӣ, некой самости? Это можно сделать, только поместив его в контекст конфигурации *мансӯб—нисба—мансӯб илай-хи*, которая выстроена как процессуальная (см. об этом подробно коммент. 97 к «Тезисам»), причем «соотносимое» и «то-с-чем-соотнесено» — это одна и та же самость в своем мирском существовании и в утвержденности в божественном. Тезис суммирует сказанное выше в тезисах, посвященных теории познания (см. Тезис 26 и др.), и прямо соотносится с онтологическим основанием учения Ибн 'Арабӣ — взаимной соотнесенностью божественности и мира.

¹⁴⁴ Эти примеры, расценивавшиеся традицией как уподобление Бога творению (*ташбӣх*), упоминались и разбирались выше (см. Тезисы 7, 35).

Тезис [44]

Воплощенности не переменяются, и истинности не изменяются.

Огонь, к примеру, жжет в силу своей истинности, а не формы. Когда Всевышний говорит: «О огонь, будь прохладой и миром!»¹⁴⁵, — то эта речь обращена к форме, а именно — к раскаленным углям. Угольные тела жгут огнем, и поскольку в них имеется огонь, они были названы «огнем»¹⁴⁶. Как они приняли жар, так примут и холод.

Комментарий

¹⁴⁵ Коран 21:69, К.

¹⁴⁶ Ибн ‘Араби поясняет, что речь Бога была обращена к телам (сўра «форма»), в данном случае — к углям, которые метафорически были названы огнем в силу того, что в них имелась истинность огня. Бог не менял истинность (хақиқа) огня со сжигающей на дающую прохладу, а заменил в угольных телах, т.е. в «формах», истинность огня на истинность холода.

Тезис [45]

Пребывание (бақā) — это постоянство (истимрāр) существования пребывающего, и не более того. Это не дополнительный атрибут, который бы сам нуждался в пребывании, и так до бесконечности. Исключение — учение ашаритов о возникшем (муҳдас): пребывание — акциденция, а потому не нуждается в пребывании¹⁴⁷. Все это относится к пребыванию Всевышнего Истинного¹⁴⁸.

Комментарий

¹⁴⁷ Это учение было выработано еще мутазилистами. Они исходили из того, что субстанции принимают акциденции, но акциденции не могут принимать акциденции (белизна, например, не может быть тяжелой или легкой). Поскольку «пребывание», равно как другие бытийные характеристики, мутазилисты относили к акциденциям, пребывание как акциденция не могло, в свою очередь, обладать акциденцией пребывания.

¹⁴⁸ Ибн ‘Араби подчеркивает, что в его концепции речь о пребывании идет только относительно Бога, поскольку мир целиком заменяется каждое мгновение, а значит, не пребывает. Раз существование Бога равно его Самости и не превышает ее, а «пребывание» — не более чем постоянное существование (а ведь существование Бога и так

постоянно, поскольку необходимо само по себе), то указание на «пробывание» Бога или на его «существование» ничего не добавляет к его Самости. Для Ибн 'Арабӣ важно подчеркнуть это в свете его понимания Самости как чистой, абсолютной, т.е. не «скованной» никакими определениями или атрибутами: о Самости невозможны никакие субъект-предикатные высказывания.

Тезис [46]

Речь как речь едина, разделение — в том-о-чем-речь (*мутакаллам би-хи*), а не в самой речи. Значит, приказать и запретить, известить и осведомиться или попросить — единое в речи¹⁴⁹.

Комментарий

¹⁴⁹ См. Тезис 19 и коммент. 74.

Тезис [47]

Различие в имени, именуемом и именовании¹⁵⁰ — это различие в высказанности (*лафз*)¹⁵¹. Когда кто-то говорит: «Да будет благо-словенно имя Господа твоего!»¹⁵² и «Хвали имя Всевышнего твоего»¹⁵³, — то это как запрещение брать свиток [Корана] с собой в поездку на вражеские земли.

Что касается довода посредством «имена, какими наименовали их вы»¹⁵⁴: что имя и есть именуемое, а значит, поклоняются отдельным вещам (*ашхāс*), — то ведь это соотнесенности божественности они поклонялись¹⁵⁵. Довод, основанный на том, что имя — это именуемое, отпадает: если это и так, то лишь в языке и установлении, а не по смыслу¹⁵⁶.

Комментарий

¹⁵⁰ Отметим устойчивость привычки к формированию тройственной процессуальной конфигурации понятий: здесь «имя» (*'исм*) выступает в роли активной стороны, «именуемое» (*мусамман*) — пассивной, а «именование» (*тасмийа*) — процесса. Как видим, это — мыслительная, а вовсе не языковая привычка: здесь, как и в ряде других случаев, языковые формы не совпадают с мыслимым содержанием.

¹⁵¹ Тогда как смысл (*ма'нан*) — один и тот же; в следующей фразе эта мысль иллюстрируется примером, где рецитация восхваляющих Бога аятов приравнивается к запрету брать Коран туда, где он может

попасть в неподобающие руки: различие высказанности (коранические аяты и положение фикха) не отрицает единства смысла (святость Бога).

¹⁵² Коран 55:78, С.

¹⁵³ Коран 87:1, С.

¹⁵⁴ Коран 53:23, С.; та же формула в 7:71 и 12:40. В этих аятах речь обращена к арабам-язычникам с увещанием о том, что боги, которым они поклоняются, — не более чем идолы, пустые имена, данные людьми, в отличие от истинного Бога, к которому обращен исламский призыв. Толкование, которое Ибн ‘Араби предложит в рамках своей концепции, прямо противоположно кораническому.

¹⁵⁵ Иначе говоря, язычник, поклоняясь вещам мира, поклоняется и Богу, поскольку мирское соотнесено с божественным и любая вещь мира отражает саму себя в божественности. Это — центральный тезис, выражающий следствия, вытекающие из концепции Ибн ‘Араби, в вопросе об отношении к другим (неисламским) вероисповеданиям: никакое из них не является неистинным, поскольку мы в любом случае поклоняемся божественному, отраженному в любой из вещей мира.

¹⁵⁶ Иначе говоря, имена «камень» или «солнце» указывают на именуемый ими предмет как предмет поклонения в силу языкового установления, тогда как смысл, т.е. скрытое (*бāтин*), стоящее за этой явленностью (*зāхир*), — это божественность, и на самом деле поклонение — поклонение божественности.

Тезис [48]

Возможное существует лишь благодаря полноте (*камāl*) степеней самостного и познавательного (*‘ирфāнийй*) существования¹⁵⁷.

Комментарий

¹⁵⁷ Это положение подробно раскрывается в следующем, 49-м Тезисе. Здесь отметим вот что: возможное у Ибн ‘Араби имеет две стороны, божественную и мирскую, а само «протянуто» между ними, скрепляя их (см. об этом коммент. 110 к «Тезисам»). Таким образом, полнота, совершенство, завершенность парной конструкции «божественность-мирское», скрепленной Третьей вещью, указана как ее конечное обоснование. Этим подтверждено то, о чем неоднократно говорилось выше: миропорядок в его тройственности (божественность — мир / Третья вещь) обосновывает сам себя, он

не «вытекает», не «эманирует», не «самораскрывается» из Абсолютной Самости, — хотя для Ибн 'Арабӣ Самость не есть нечто *иное*, нежели божественность.

Тезис [49]

Любое возможное заключено в одном из двух: либо в сокрытии (*сирп*)¹⁵⁸, либо в проявлении. Значит, возможное получило существование в своих крайних пределах¹⁵⁹, наиболее совершенным образом: нет ничего совершеннее его. Если бы наиболее совершенное было бесконечным, то невозможно было бы представить сотворение совершенства¹⁶⁰. Однако оно получило существование в соответствии с пространством совершенства (*ҳадро камāлиййа*)¹⁶¹, а потому совершенно.

Комментарий

¹⁵⁸ В издании О. Йахйа — *фӣ сирп*, «в тайне».

¹⁵⁹ То есть в божественности и мире.

¹⁶⁰ Обоснование этого утверждения — невозможность пройти бесконечность: если для того, чтобы сотворить наиболее совершенное, надо осуществить бесконечное число шагов, такое наиболее совершенное никогда не будет сотворено.

¹⁶¹ Термин *ҳадро* у Ибн 'Арабӣ часто переводят словом «присутствие». Такой перевод трудно признать удачным как со стилистической, так и со смысловой точки зрения.

Стилистически он неудачен, поскольку слово «присутствие» имеет вполне определенное значение, как в словосочетании «ходить в присутствие», и если *ҳадро 'илāхиййа* мы переведем как «божественное присутствие», это не может не вызвать ассоциаций с некой «небесной канцелярией», куда являются посетители и подают прошения. В данном случае (со словосочетанием *ҳадро камāлиййа*) и того хуже: «присутствие совершенства» или «совершенное присутствие» совершенно невняты.

Плох такой перевод и по смыслу, поскольку *ҳадро камāлиййа*, например, — это не присутствие, характеризующееся совершенством, и не присутствие совершенства при чем-то другом. Это же касается и прочих случаев употребления слова *ҳадро* с каким-то прилагательным в текстах Ибн 'Арабӣ: *ҳадро 'илāхиййа* — это не присутствие Бога при чем-то и не присутствие, которое характеризуется божественностью. И так далее.

Тогда что же это? Лучшим переводом для *ḥaḍra* было бы словосочетание «то, где»: *ḥaḍra 'ilāhīyya* — это «то, где божественность», *ḥaḍra kamālīyya* — «то, где совершенство», и так далее; естественно, «где» здесь употребляется не в прямом смысле, не как указание на некое физическое пространство или место, а в абстрактном смысле (как, например, в вопросе «где найти мне денег?» — не о конкретном же локусе задан такой вопрос). Именно в этом смысле я и употребляю «пространство» для перевода *ḥaḍra*, тем более, что это слово уже приобрело в русском языке значение некоего абстрактного вместилища для чего-то нетелесного («пространство мысли», например).

Такое толкование *ḥaḍra* (как «то, где») поддерживается классическими арабскими словарями и примерами употребления этого слова в классической литературе, а предложенный перевод («пространство») не противоречит им. Еще ал-Ḥалīл дает в своем словаре лаконичное определение для *ḥaḍra*, говоря, что это — «близость чего-то», и приводит пример словоупотребления: *кунту би-ḥaḍрат ад-дār* «я был подле дома» (*ал-Фарāхидī, ал-Ḥалīл ибн Аḥмад. Китāб ал-'айн. Т. 3. Б.м.: Дār ва мактабат ал-хилāl, б.г. С. 102*). Уже здесь заметно то значение, о котором я говорю: «подле дома» значит не «в присутствии дома», а «там, где дом», в некоем пространстве, вмещающем дом (здесь — и в физическом, и в абстрактном смыслах). Позже Ибн Манзūr, сохраняя это халилевское объяснение, дополнит его — со ссылкой на ал-Джавхарī — значением *финā'* («двор», т.е. внутреннее пространство дома), давая его в словосочетании *ḥaḍрат ар-раджул қурбу-ху ва финā' у-ху*: «*ḥaḍra* такого-то — это его близость и двор», — что указывает именно на некое пространство, принадлежащее человеку, его «собственную» область. А первым Ибн Манзūr дает значение *машхад*: *би-ḥaḍрати-хи*, пишет он, значит *би-машхад-ди-хи*, и это разъяснение позволяет понять *ḥaḍra* как «присутствие» человека, поскольку *машхад* — это возможность видеть, т.е. нахождение человека в поле зрения: мы опять имеем присутствие как нахождение в некоем ограниченном и близком пространстве, как «то, где» этот человек (*Ибн Манзūr. Лисāн ал-'араб. Т. 4. Байрūt: Дār сādир. С. 169* и далее, статья *ḥ-ḍ-r*).

Классические сочинения дают достаточно многочисленные примеры употребления *ḥaḍra* в словосочетаниях. И тут обнаруживается интересное обстоятельство: они примерно в равной доле делятся на такие, где речь идет о *ḥaḍra* в отношении к человеку (поскольку встречаются в правовых сочинениях; вместо человека в принципе может фигурировать и что-то неодушевленное), т.е. к чему-то

субстанциальному, и такие, где речь ведется о *ҳадра* применительно к процессам.

Примеры первых: *'инда ҳадрат ал-ҳасм* «в присутствии оппонента» (*аш-Шайфи 'и*. Ал-'Умм. Т. 6. Байрӯт: Дār ал-ма'рифa, 1393 х. С. 230), *'инда ҳадрат ар-рāхин* «при отдающем в залог» (=в присутствии отдающего в залог — *аш-Шайбāнӣ*. Китāб ас-сийар ал-кабӣр. Т. 4. Каир: Ма'хад ал-маҳтӯтāt. С. 1341), *ҳадрат ал-муштарӣ* «присутствие покупателя» (*аш-Шайбāнӣ*. Китāб ас-сийар ал-кабӣр. Т. 4. Каир: Ма'хад ал-маҳтӯтāt. С. 1397), *ҳадрат ал-вараса* «присутствие наследников» (*аш-Шайбāнӣ*, *Муҳаммад б. ал-Ҳасан*. ал-Джāми' ас-сағӣр ва шарҳу-ху ан-нафи' ал-кабӣр. Байрӯт: 'Алам ал-кутуб, 1406 х. С. 492). Везде здесь *ҳадра* действительно означает наличие физического лица и хорошо переводится словом «присутствие». Но есть и примеры второго типа словоупотребления, где «присутствие» совершенно не годится: *ҳадрат ал-бай'* «момент продажи» (а не «присутствие продажи» — *Мāлик*. Ал-Мудааввана ал-кубрā. Т. 8. Байрӯт: Дār сādир. С. 422), *ҳадрат ан-надā' ли-с-сālāt* «момент призыва к молитве» (а не «присутствие призыва к молитве» — *Мāлик*. Муватта'. Т. 1. Миср: Дār ихйā' ат-турās ал-'арабийй. С. 70), *ҳадрат ал-қитāl* «момент боя» (а не «присутствие боя» — *аш-Шайбāнӣ*. Китāб ас-сийар ал-кабӣр. Т. 2. Каир: Ма'хад ал-маҳтӯтāt. С. 801).

В моем выборочном исследовании примеры субстанциального и процессуального использования слова *ҳадра* распределились практически поровну. Это позволяет предположить, что *ҳадра* в арабском языке указывает на «близость» (*қурб* — объяснение ал-Ҳалила, поддержанное ал-Джавхарӣ и Ибн Манзӯром) не только субстанции (некой самости-*зāt*), но и процесса (некоего действия-*фи'л*). Если в первом случае можно употреблять для перевода слово «присутствие», то во втором это совершенно не подходит, поскольку «присутствие» в русском языке не может не иметь коннотаций именно физического места — а это категорически неверно как для второго рода примеров, так и для случаев использования этого термина у Ибн 'Арабӣ.

Из этого краткого анализа можно сделать следующий вывод: слово *ҳадра* употребляется как *фиксация наличия*, и если речь идет о субстанции, то такое наличие — физическое, и тогда годится слово «присутствие», а если это процесс, то и переводить *ҳадра* надо скорее указанием на время: «во время».

Таким образом, фиксация наличия — самый общий смысл слова *ҳадра*. Он верен и там, где речь не идет ни о субстанциях, ни о процессах — как, например, в контексте религиозной мифологии (или

у Ибн ‘Арабӣ). Вот пример: о Мухаммаде сказано, что он был перенесен в *ҳадрат ал-қурб ва-л-джабарӯт (ал-Вāқидӣ)*. Футӯҳ аш-Шām. Т. 2. Байрӯт: Дār ал-джйл. С. 109). Речь идет о том, что он попал туда, где Близость (к Богу) и Могущество (Бога), т.е. оказался подле Божьих чертогов. Конечно, здесь не годится «присутствие»; а вот «пространство» — в абстрактном смысле — подойдет для перевода: «в пространстве Близости и Могущества» (но не «подле Близости и Могущества» и не «в присутствии Близости и Могущества»).

В «Мекканских откровениях» слово *ҳадра* в различных морфологических вариантах употребляется порядка семисот раз. Насколько можно судить по результатам моего предварительного исследования с использованием цифровых баз данных классических текстов, такая частотность — специфическая черта Ибн ‘Арабӣ. В редких сочинениях удалось обнаружить несколько десятков вхождений слова *ҳадра* (и то нередко совсем в других, нежели у Ибн ‘Арабӣ, значениях, как, например, *ҳадрат ‘амӣр ал-му’минӣн* «господин повелитель правоверных»), обычно же их число не превышает десятка, чаще всего не доходя до пяти. Повторю, что результаты предварительные и нуждаются в уточнении, и все же это позволяет выдвинуть гипотезу об особенностях стиля Ибн ‘Арабӣ, питающего особое пристрастие к этому слову.

Второй особенностью использования слова *ҳадра* в тексте «Мекканских откровений» является его терминологизация. Мне не встретились примеры его использования в обыденном, общезыковом смысле; везде речь идет о том, что лучше всего можно передать словом «пространство».

Абсолютное первенство в плане частотности принадлежит словосочетанию *ҳадра ‘илāхиййа* — «божественное пространство»; иногда оно сокращается до *ал-ҳадра*; например, часто встречается выражение *калимат ал-ҳадра* «слово [божественного] пространства» — это слово кун «возникни!». Почти не отстает и *ҳадра муҳаммадиййа* «Мухаммадово пространство». Другие примеры значительно менее частотны.

Черновой набросок классификации случаев употребления термина *ҳадра* у Ибн ‘Арабӣ выглядит следующим образом.

Самому частотному «божественному пространству» противопоставит нечастотное выражение *ҳадра зāтиййа* «пространство Самости» (Футӯҳāt 2:387; отсылки к тексту — лишь примеры, а не исчерпывающее перечисление).

Часто слово *ҳадра* употребляется в сочетании с каким-то божественным именем (точнее — с прилагательным, образованным

от этого имени), например, *ҳадро раббāниййа* «пространство господствия» (1:103), *ҳадро 'аҳадиййа* «пространство единичности» (1:103), *ҳадро раҳмāниййа* «пространство милости» (1:224), *ҳадро фардāниййа* «пространство нечетности» (1:260), *ҳадро бāри'иййа* «пространство Создателя» (4:213), *ҳадро ваҳбиййа* «пространство Дарителя» (4:219). Наконец, есть *ҳадро 'илāхиййа асмā'иййа* «пространство божественных имен» (2:110).

Встречается *ҳадро мута'āлиййа* «Всевышнее пространство» (1:228) и *ҳадро джабарўтиййа* «пространство Могущества» (4:210). Есть также *ҳадро барзахиййа* «перешеечное пространство» (1:382) и *ҳадро кавниййа* «пространство возникновения» (1:296). Не забудем и про *ҳадро инсāниййа* «пространство человечности» (1:97).

Имеется *ҳадро миcāлиййа* «пространство подобия» (1:714) и *ҳадро ҳайāлиййа* «пространство воображения» (2:329).

Среди пространств, соотносимых с пророками, наиболее частотным (после Мухаммадова) оказалось, по моему наблюдению, *ҳадро мўсавиййа* «Моисеево пространство»; встречается также *ҳадро 'адамиййа* «Адамово пространство» (3:115), *ҳадро 'исавиййа* «Иисусово пространство» (1:55).

Есть *ҳадрат ан-нўр ал-ҳāлиc* «пространство чистого света» (2:502), *ҳадрат ас-судфа* «сумеречное пространство» (2:502) и *ҳадрат аз-зулма ал-маҳда* «пространство чистой тьмы» (2:502).

Наконец, отметим такие случаи употребления термина *ҳадро*: *ҳадро са'āдиййа* «пространство счастья» (2:276), *ҳадрат ал-йāқза* «пространство бодрствования» (2:374), *ҳадро ҳикамиййа* «пространство мудрости» (3:460).

Это — достаточно полный, хотя и не исчерпывающий список случаев употребления термина *ҳадро* в «Мекканских откровениях». Придать этому термину онтологический смысл, как это иногда делают исследователи, невозможно: данные примеры показывают, что *ҳадро* никак не может быть понято как некий «уровень реальности». Ибн 'Арабӣ использует *ҳадро* примерно в том же смысле, в каком сегодня употребляется слово «перспектива»: хотя оно и сохраняет связь со своим исходным значением, все же указывает лишь на возможность выделить, на основе избранной точки зрения, некую *область* и говорить о ней, как будто не обращая внимание на все прочее. Так и *ҳадро* у Ибн 'Арабӣ: с помощью этого термина он очерчивает то *пространство*, о котором собирается вести речь.

Тезис [50]

Познаваемое исчерпывается тем, что постигается явным и скрытым чувствами (это — постижение души¹⁶²) или прямым усмотрением (*бадйха*), — и тем, что составляет из оного разум (если это — смысл) или воображение (если это — форма).

Воображение составляет только формы. Разум уразумевает то, что составляет воображение, тогда как воображение не в силах запечатлеть¹⁶³ кое-что из того, что составлено разумом.

А божественное могущество — тайна, выходящая за пределы всего этого; о ней следует поразмыслить¹⁶⁴.

Комментарий

¹⁶² В издании О. Йахйа вместо «постижение души» (*идрāk наф-сийй*) — «скрытое постижение» (*идрāk баṭин*), которое в его редакции оказывается синонимом для «скрытого чувства», а не разъяснением к сочетанию «явное и скрытое чувства», как в двух других изданиях.

¹⁶³ *Запечатлеть* — *ан йуṣавир*, т.е. представить в форме — *сӯра*. О запечатлении см. коммент. 57 и 58 к «Тезисам».

¹⁶⁴ Эта фраза в булакском издании дана так: *والاقتدار الالهى سر وخارج عن هذا كله يقف عنده*; что представляется предпочтительным в сравнении с бейрутским: *وللاقتدار الالهى سر خارج عن هذا كله يقف عنده*; у О. Йахйа так же, но после *йақиф* он вставляет в скобках свое пояснение: *ал-‘ақл*, «разум», что фактически приравнивает его к булакскому чтению. Перевожу в соответствии с вариантом булакского издания.

Тайна, о которой идет речь — это сила дарения существования возможным вещам, которое переводит их из состояния утвержденности в божественности в состояние существования в мире. Об этом Ибн ‘Арабй будет говорить в «Вопросах и ответах», Вопрос 42, называя человека «абсолютной истиной» и указывая на то, что он может владеть такой силой.

Тезис [51]

Быть хорошим или дурным — самостная [характеристика] хорошего и дурного¹⁶⁵. Но в одних случаях она постигается через рассмотрение совершенства либо ущербности, либо цели, либо соответствия или несоответствия естеству, либо установлению, а в других — только благодаря Истинному, т.е. вытекает из Закона, когда мы говорим:

вот это — дурное, а вот это — хорошее¹⁶⁶, — что является сообщением (*хабар*) Закона, а не нормой (*хукм*), почему мы и обуславливаем это временем, состоянием и конкретным лицом. Ведь утверждают, что убийство имеет место и как инициированное (*ибтидā'*)¹⁶⁷, и при кровомщении, и при наказании за преступление¹⁶⁸; или же — что соитие происходит и при прелюбодеянии, и в браке, но как соитие оно — одно и то же в обоих случаях.

Но мы так не считаем. Ведь время различается; непрменные атрибуты брака отсутствуют при прелюбодеянии; время, когда нечто разрешено, — не то же самое, когда оно запрещено, даже если само (*'айн*) запрещаемое — то же самое. Ведь движение¹⁶⁹ Зайда в некий момент времени — не то же самое, что его движение в другой момент времени; а движение Амра — это не движение Зайда. Дурное никогда не станет хорошим, ибо движение, охарактеризованное как хорошее либо дурное, никогда не воспроизводится. Истинный знает, что является хорошим, а что — дурным, а мы не знаем.

Далее, если нечто — дурное, то его воздействие (*'аṣар*) не обязательно будет дурным, оно может быть и хорошим. [1:86] Так же и хорошее: его воздействие может быть дурным. Например, быть правдивым хорошо; но в некоторых случаях это может иметь дурное следствие. Или же лгать дурно; но в некоторых случаях следствие лжи может быть хорошим. Постигни же то, о чем мы намекнули тебе, — и обретешь истину.

Комментарий

¹⁶⁵ «Хорошее» (*хасан*) и «дурное» (*қабӣҳ*) — термины мусульманского права, обозначающие в общем виде дозволяемое и поощряемое, с одной стороны, и nereкомендуемое и запретное, с другой, без определения конкретно-правовой нормы (*хукм*). В этом своем общем значении они параллельны терминам *шарр-хайр* «благо-зло», имеющим скорее этическую окраску.

¹⁶⁶ Ибн 'Арабӣ касается проблемы, поднятой еще мутазилистами: является ли дурное и хорошее таковым само по себе, в силу своей природы, или только потому, что так определил Закон (об этом см. также Тезис 36 и коммент. 127 к нему)? В первом случае дурные и хорошие свойства могут быть познаны благодаря исследованию предмета, во втором речь идет о произвольной классификации, не вытекающей из природы самого предмета. Среди ответов, которые давали мутазилиститы, был и такой: одни вещи являются благими и дурными

по природе (например, поклонение Богу и убийство соответственно), другие — лишь в силу установления Закона.

Трудно однозначно решить, насколько Ибн ‘Араби воспроизводит логику этой позиции. С одной стороны, внешне мы имеем почти полное совпадение, с другой — примеры, приводимые Ибн ‘Араби, наводят на мысль, что он различает определение хороших или дурных свойств того, о чем Закон умолчал, и того, о чем он высказался прямо: во втором случае квалификация целиком зависит от Законодателя, а не от собственной природы вещи. Если это так, то совпадение с мутазилитской позицией в лучшем случае — частичное.

¹⁶⁷ В булакском издании — ابتداء вместо افتداء, что, учитывая смысл фразы (см. след. коммент.), следует считать ошибкой переписчика или наборщика.

¹⁶⁸ *Ибтида’* — букв. «начинание», т.е. совершение чего-то в первый раз. Термин употреблялся еще мутазилитами в контексте онтологических теорий, где обозначал произведение вещи впервые, в отличие от *и’ада* — воспроизведения уже существовавшего. Здесь важен именно этот смысл: речь об убийстве, которое совершается не в ответ (как кровомщение) и не является побочным результатом наказания-*хадд*, которое мусульманское право накладывает за серьезные правонарушения (побиеие плетью, которое обычно влечет смерть наказываемого). Смысл данного перечисления — в том, что ставится знак равенства между этими разными случаями, когда говорят, что умерщвление как таковое везде одинаково.

Нерв этого Тезиса — в том, что каждый случай, каждое действие уникально и не может быть отождествлено с другим. Иначе оказалось бы, что дурное (инициируемое убийство, т.е. незаконное умерщвление) превращается в хорошее (убийство в отмщение или при наказании, что разрешено Законом), — а Ибн ‘Араби считает, что «истинности не переменяются» (см. Тезис 44), и как огненная природа не может стать несущей прохладу, так же и осуждаемое Законом не может превратиться в разрешенное им, а значит, убийства во всех этих случаях — разные. То же касается физического акта соития, которое якобы одно и то же как таковое и когда разрешено Законом, и когда запрещено.

¹⁶⁹ Термин «движение» (*харака*) использовался в фикхе для обозначения любого действия, совершаемого с использованием телесного органа (включая язык, с помощью которого человек произносит слова).

Тезис [52]

Неверность доказательства (*далїл*) не влечет неверности доказываемого (*мадлӯл*). Так, например, несостоятельно утверждение сторонника учения о вселении (*хулӯлийй*): «Если бы Бог был в чем-то подобно тому, как Он был в Иисусе, то это оживляло бы мертвых»¹⁷⁰.

Комментарий

¹⁷⁰ Это рассуждение крайне интересно: ведь неистинность тезиса, говорит Ибн 'Арабӣ, не следует из неистинности приведенного доказательства, и если человек, утверждающий, что Бог вселился (*хулӯл*) в Иисуса и *потому* тот оживлял мертвых, неправ (ведь Бог не вселяется ни в кого), это не значит, что такое действие, приписываемое обычно только Богу, не может быть совершено человеком. Отметим, насколько осторожен Ибн 'Арабӣ — даже не в высказывании, а — в тонком намеке на возможность такого прочтения, которое очень хорошо согласуется как с его целостной концепцией, так и с его отдельными высказываниями по данному вопросу.

Тезис [53]

Кто доволен приговором (*қада'*) [Бога], не обязан проявлять довольство содержанием приговора (*мақдийй*). Приговор — это суждение (*хукм*) Бога, и это им Он приказал нам быть довольными. А содержание приговора — это то-что-суждено (*маҳкӯм би-хи*), и нам не обязательно проявлять довольство им¹⁷¹.

Комментарий

¹⁷¹ Речь идет о различении «приговора» как «приговаривания» (*қада'*), т.е. как процесса, и «приговора» как «содержания приговора» (*мақдийй* ≈ приговоренное), т.е. как результата процесса, как чего-то субстанциального. У ал-'Иджӣ и ат-Тафтāзāнӣ, известных мутакаллимов, живших позже Ибн 'Арабӣ, находим почти идентичные формулировки в контексте ответа на аргумент оппонентов о том, что, если бы неверие было предметом воли Бога, то оно бы совершалось по его приговору (*қада'*), а поскольку быть довольным приговором — обязательно, то мы должны были бы быть довольны неверием; однако это невозможно, поскольку быть довольным неверием значит быть неверным, из чего следует ложность посылки (а значит, неверие выпадает из числа предметов, на которые направлена божественная воля,

т.е. не все подпадает под волю Бога, что означает автономию человеческой воли). Ал-'Иджй (1281–1355) пишет:

Обязательным является быть довольным приговором (*қада'*), а не содержанием приговора (*мақдийй*). Неверие — это содержание приговора, а не приговор (*ал-'Иджй*. Ал-Мавāқиф. Т. 3. Байрўт: Дār ал-джйл, 1997. С. 251; см. также: Там же. С. 257).

У ат-Тафтāзāнй (1322–1390) читаем:

Если бы [неверие] было предметом воли [Бога], оно было бы приговором, а значит, нам было бы вменено в обязанность быть довольными им; однако вывод, согласно консенсусу, неверен. На это отвечали так: это — содержание приговора (*мақдийй*), а не приговор (*қада'*); вменено в обязанность быть довольными приговором, а не содержанием приговора (*ат-Тафтāзāнй*. Шарх ал-мақāсид фй 'илм ал-калām. Т. 2. Бāкистāн: Дār ал-ма'āриф ан-ну'мāниййа, 1981. С. 147).

Эти две цитаты, конечно, не исчерпывают историю этого вопроса, который поднимался и до Ибн 'Арабй; я лишь привлекаю внимание к устойчивости приема различения категорий *қада'* и *мақдийй*. Это различие облегчается (если не делается возможным) процессуальной мыслительной средой, где безусловно возможно, более того, необходимо различать процесс и его пассивную сторону, в данном случае — приговор как «приговаривание» (*қада'*) и приговор как содержание приговора, «~приговоренное» (*мақдийй*). Эти две категории различаются и по линии божественное-мирское: «приговаривание» (*қада'*) — это действие Бога, тогда как содержание приговора, «~приговоренное» (*мақдийй*) — это мирское.

Вдумавшись в этот вопрос, мы найдем, что в смысловой среде арабского языка, собственно говоря, нет категории «приговор», там есть «приговаривание» (*қада'*) и «приговоренное» (*мақдийй*). Относительно термина «приговоренное»: приходится пользоваться таким переводом, хотя без разъяснений он заведомо сбивает с толку русского читателя, ведь «приговоренный» — это тот, в отношении кого осуществлен приговор, а вовсе не содержание приговора. Однако в системе формальных средств русского языка мы не находим слова, которое было бы именем претерпевающего и вместе с тем передавало смысл содержания приговора как претерпевающего процесса «приговаривание». Это, кстати говоря, — еще один пример невозможности перевода, или непереводаемости, понятой

строго и обусловленной контрастом субстанциально-ориентированной и процессуально-ориентированной смысловых сред (см. об этом также коммент. 97 к «Тезисам»).

В переводе использованы слова «приговор» и «содержание приговора», хотя их *нет* в оригинале, где они отсутствуют в принципе. Это — не просто использование других языковых средств, обусловленное спецификой языков, арабского и русского; это — смысловой контраст, который не устраняется никакими ухищрениями перевода. Интересно провести эксперимент: дать перевод данного Тезиса, не приспособлявая его к субстанциально-ориентированному мышлению, а сохранив процессуальность оригинала:

Кто доволен приговариванием (*қада'*), не обязан проявлять довольство приговоренным (*мақдийй*). Приговаривание — это суждение (*хукм*) Бога, и это им Он приказал нам быть довольными. А приговоренное — это сужденное (*маҳкӯм би-хи*), и нам не обязательно проявлять довольство им.

Такой перевод заведомо ломает привычки не только русского языка (его не пропустит ни один редактор), но и субстанциально-ориентированного мышления. Второе как раз хорошо: такой *негодный* перевод оказывается ближе к оригиналу, чем любой пригнанный к русской языковой и мыслительной привычке. В самом деле, преодолев неприятие на языковом уровне и прочитав такой процессуально-ориентированный перевод несколько раз (чтобы привыкнуть к непривычному звучанию слов и не обращать больше на него внимания), мы увидим, что никакого неудобства для понимания этот перевод не представляет — в отличие от соответствующего нашим языковым и мыслительным привычкам и оперирующего терминами «приговор» и «содержание приговора»: заставить себя *осмыслить* различие этих двух категорий почти невозможно, тогда как осмыслить различие «приговаривания» и «приговоренного» не составляет труда. Этот экспериментальный процессуально-ориентированный перевод дает читателю представление о той смысловой среде, в которую погружен оригинал.

Интересно, что ат-Тафтāзāни в процитированном труде разбирает и мнение оппонентов о том, что «под “приговариванием”, которым мы обязаны быть довольны, подразумеваются “приговоренные” испытания, несчастья, бедствия и утраты, а не самостный атрибут Всевышнего Бога» и утверждает, что это — «ложь; на самом деле это (приговаривание. — А.С.) — сотворение, суждение и предопределение» (*ат-Тафтāзāни*. Шарх ал-мақāсид фй 'илм ал-калām. Т. 2.

Бакистан: Дār ал-ма‘āриф ан-ну‘мāниййа, 1981. С. 147). Как видим, оппоненты не говорят, что *қада́* и есть *мақдийй*, что «приговор» и есть «содержание приговора» (если использовать *наши* термины); они говорят, что под *қада́* подразумевается *мақдийй*, что под «приговариванием» *подразумевается* «приговоренное» (если использовать уже процессуально-ориентированные термины), тем самым признавая их различие и лишь утверждая, что авторитетный текст, вменивший мусульманам в обязанность довольство, подразумевал второе, а не первое. Таким образом, и мысль оппонентов движется в той же процессуально-ориентированной среде, категорически различающей процесс и его пассивную сторону.

Тезис [54]

Если под произведением (*ихтирā́*) подразумевается возникновение произведенного смысла в душе¹⁷² произведшего — а таков прямой смысл слова «произведение»¹⁷³, — то в отношении Бога это недопустимо. А если под произведением подразумевается возникновение такого произведенного, подобия которого ранее не существовало¹⁷⁴, то в таком понимании Истинному можно приписать произведение.

Комментарий

¹⁷² ..в душе: в оригинале — *фй нафс*, что может означать также «в Самом [Бог]». Разберем эти два прочтения, которые не исключают друг друга, но выступают как равноистинные.

Если *нафс* понимать как «душа», то «произведение смысла» будет означать появление *абсолютно нового* смысла, которого не было до того. Такое представление об абсолютном новшестве, вообще говоря, исключается арабо-мусульманской филологией, где принято считать, что все смыслы *уже имеются*, может недоставать лишь *алфāз* — высказанностей, на них указывающих (см. коммент. 102 к «Тезисам»). Исключено оно и позицией Ибн ‘Арабй, который считает, что все смыслы уже «гнезятся» в душе (см. Тезис 27 и коммент. 103).

Логика этого рассуждения, предполагающая опору на второй закон процессуальной логики — закон непосредственной связанности противоположностей — сохраняется и тогда, когда мы читаем *нафс* как «Сам [Бог]». Тогда фраза означает, что в божественности не может возникнуть никакой смысл, которого вовсе не было бы прежде: все смыслы *уже* имеются, истинности *не* переменяются (см., например, Тезис 44).

¹⁷³ Производные от корня *х-р-*' слова передают различные оттенки смысла «разрывание» (*қаң*'), причем среди значений *ихтара'а* Ибн Манзур дает такие: *иртаджала* «спонтанно создать, сымпро-визировать», *иштаққа* «вывести новое значение», *аниша'а* «создать», *ибтада'а* «сотворить» (Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т. 8. Байрут: Дар фадир, б.г. С. 69, статья *х-р-*'). Впрочем, и в этих значениях угадывается смысл разрыва привычного, выхода за рамки обыденности, что проявляется в объяснениях, которые Ибн 'Араби дает двум обсуждаемым прочтениям этого слова.

¹⁷⁴ Здесь под «произведенным» подразумевается вещь, а не единичный смысл. Как говорилось, вещи мира — комбинации, в каждый момент времени уникальные, таких «смыслов» (мы говорили об этом в коммент. 23 и 57 к «Тезисам»). Может возникнуть новая вещь как новая, прежде не существовавшая (у нее не было «подобия», говорит Ибн 'Араби) комбинация смыслов — но сами смыслы не возникают.

Тезис [55]

Связь (*иртибат*) мира с Богом — это связь возможного с необходимым, создания с создателем. Поэтому мир не имеет степени существования¹⁷⁵ в безначальности, ибо это — степень Необходимого-благодаря-Себе, т.е. Всевышнего Бога, с Которым нет ничего¹⁷⁶, неважно, сущий ли мир или не-сущий¹⁷⁷.

Мнить между Богом и миром некий промежуток (*бавн*), представляя, будто на нем возможное может получить существование раньше или позже¹⁷⁸, значит иметь ложное мнение, лишенное всякой истины. Вот почему в доказательстве возникновения мира мы заняли иную позицию, нежели ашариты¹⁷⁹, о чем было сказано в настоящих заметках¹⁸⁰.

Комментарий

¹⁷⁵ ...степени существования — в оригинале *мартаба вуджудий-йа*. Слово *вуджудиййа* опущено в бейрутском издании.

¹⁷⁶ Здесь вновь отсылка к хадису «Бог, а с Ним — ничего», который неоднократно упоминался выше и будет подробно разбираться ниже, в «Вопросах и ответах», Вопрос 23.

¹⁷⁷ «Сущий» (*мавджуд*) мир — это мир в его временном существовании; «не-сущий» (*ма'дум*) мир — это мир как совокупность утвержденных, или несуществующих воплощенностей в божественности. Хотя еще не сама божественность, поскольку божественность — это Самость, приобретающая определенности-*ахкам* (см. подробнее

коммент. 23 к «Тезисам»), а значит, Самость, уже не рассматриваемая как чистая Самость, как чистый Абсолют (о соотношении понятий «Самость» и «божественность» см. также Тезис 2 и коммент. 14, а также Тезис 24 и коммент. 88–92). Придание Самости определенностей происходит благодаря соотношенностям с сущим-в-мире, и именно эти соотношенности «отражают» мирское сущее в божественности. Если в другом месте Ибн ‘Арабӣ и приписывает божественности атрибут безначальности (*‘азал*) — см. Тезис 30, — то потому, что рассматривает божественность как Самость, получившую определенности-*ахкām*, тогда как здесь он говорит о божественности как о несуществующих воплощенностях (не-сущий мир), а потому и подчеркивает, что Самость, а не мир, обладает существованием, даже если мир отражен в божественности.

¹⁷⁸ Здесь отсылка к ашаритскому доказательству сотворения как единовременного волевого акта, совершенного Богом *после* того, как он пребывал в одиночестве (с ним не было вещей) безначально, в вечности: возможное могло получить существование раньше или позже, а значит, Бог избрал именно определенный момент времени как начало творения (см. об этом также Тезис 33 и комментарии к нему). Такого «промежутка», говорит Ибн ‘Арабӣ, нет (более подробно он будет доказывать это ниже; см. «Вопросы и ответы», Вопрос 23), и хотя мир отстает от Бога по степени (его существование не является безначальным — *‘азалийй*), оно тем не менее *постоянно сопровождает* существование Бога. Обсуждение понятия «возникновение» в смысле ашаритов и в смысле Ибн ‘Арабӣ см. также в Тезисах 32, 33.

¹⁷⁹ Концепция «нового творения» (*халқ джадӣд*) Ибн ‘Арабӣ несовместима с позицией ашаритов, утверждавших, что сотворение Богом мира было единовременным актом, которому предшествовало безначальное существование Бога без всякого творения. Смысл категории «возникновение» (*худӯс*) для Ибн ‘Арабӣ — не «отставание» мира от Бога во времени, а нужда мира в существовании, которое может дать ему только Бог, при том, что мир постоянно сопровождает Бога, составляя для него пару.

¹⁸⁰ См. Тезис 33, а также Тезисы 17, 31, 35.

Тезис [56]

Связанность (*та‘аллуқ*) знания с познаваемым не означает, что в душе познающего оказывается познаваемое или его подобие. Нет,

знание связывается с познаваемыми такими, каковы они в своей конкретности (*фй хайсиййати-хā*), в существовании и несуществовании¹⁸¹.

Когда говорят, что есть познаваемое, существующее в четырех степенях: ума (*зихнийй*), воплощенности, высказанности и письма¹⁸², — то если под умом (*зихн*) подразумевается [по]знание ('*илм*), то это неприемлемо, а если воображение (*хайāл*)¹⁸³, то приемлемо; при этом у каждого воображаемого познаваемого есть своя особенность, равно как у каждого, кто познаёт с помощью воображения¹⁸⁴.

Однако это верно лишь для умственного [познаваемого], ибо оно по форме соответствует воплощенному¹⁸⁵, тогда как высказанное и письменное [познаваемые] не таковы. Ведь высказанность и письмо установлены для того, чтобы указать [на смысл] и дать [его] понять, и здесь одна форма не совпадает с другой. Ведь произнесенный (*лафзийй*) или написанный *زَيد* *Zāid* — это *zāy*, *zāy* и *zāy*, начертанные или произнесенные, и нет у него ни правого, ни левого, ни направлений, ни зрения, ни слуха. Поэтому мы и говорим, что этот (написанный и произнесенный «Зайд». — А.С.) совпадает с тем (воплощенным Зайдом. — А.С.) не как форма, но — как указание. Вот почему в случае общности, уничтожающей указание, нам бывает нужно прилагательное или приложение¹⁸⁶. А в умственном вообще не бывает соучастия. Пойми же все это.

Комментарий

¹⁸¹ Очень ясная формулировка, показывающая, почему для процессуально-ориентированного мышления возможно, более того, необходимо *непосредственное* схватывание вещей, исключаящее потребность в посреднике вроде аристотелевской формы, отвлекаемой (как — всегда непонятно) от материи, или платоновской идеи, к которой ум воспаряет (как — мистическая загадка) ради познания истины вещей. Если мы мыслим процессуально, нам не надо, как говорит Ибн 'Араби, помещать в душу копию познаваемого предмета или его самого. «Познаваемое» (*ма 'лум*) связано с «познающим» ('*алим*) не благодаря тому, что его субстанция перемещается в познающего, а в силу процессуальной связи, устанавливаемой процессом познания ('*илм*). Тогда не нужно никакое субстанциальное опосредующее звено: сам процесс познания служит связующим звеном, оно носит процессуальный, а не субстанциальный характер.

Такое понимание познания характерно не только для Ибн 'Араби и не только для суфизма (см. об этом в коммент. 102 к «Тезисам»). Представление о возможности непосредственного, прямого схва-

тывания предмета познания мы встречаем и в фальсафе (*хадс* — «интуиция» Ибн Сйны), и в ишракизме («озаренческая сопряженность» — *идāфа ишрāкиййа*). Заимствованная у греков теория познания, опирающаяся на субстанциальную модель, и собственная, выстроенная процессуально, сосуществовали в арабо-мусульманской мысли, причем предпочтение, как правило, отдавалось второй в силу ее бо́льших возможностей: прямому схватыванию, в отличие от опосредованного, которое предполагается аристотелевской теорией познания, доступен самый главный предмет познания, Предмет *per se* — Первая вещь, Первоисточник всего, схватывание которого дает абсолютное знание. Интересно, что Ибн ‘Арабӣ, который не отрицает, что знание, построенное на греческой логике, может давать верные результаты (он об этом не раз говорит в своих трудах), здесь выражается предельно ясно: на самом деле познание устроено процессуально.

Это объясняет многие особенности собственной, арабо-мусульманской теории познания, которые были отмечены выше. Можно выдвинуть гипотезу о том, что известная черта арабо-мусульманской культуры — отсутствие в ней театра, да и в целом того, что греки называли *мимесис*, — объясняется тем же. Занимающий его место прием *мумāсала* — притчевости — выстроен на основе собственной, процессуальной модели: притча—*масал* не удваивает действительность, а представлена читателю или слушателю как *зāхир* (явное), от которого тот совершает закономерный переход к *бāтин* (скрытому), ее смыслу (такой переход опирается, как неоднократно говорилось, на второй закон процессуальной логики).

¹⁸² Такое деление, *mutatis mutandis*, было предложено в фальсафе и воспринято в других областях теоретической мысли.

¹⁸³ [По]знание (*‘илм*) — это и схватывание формы воображением, и схватывание смысла разумом (*‘ақл*); о соотношении этих категорий см. Тезис 50. Ибн ‘Арабӣ говорит, что под «умом» (*зихн*) следует подразумевать именно воображение (т.е. нечто более узкое, чем [по]знание вообще). Возможно, он говорит так потому, что иначе не останется самостоятельной «степени» схватывания форм, а не смысла, поскольку последние две из четырех перечисленных — это указание на смысл, а не форму.

¹⁸⁴ Иначе говоря, воображение не дает одну и ту же форму для «одного и того же» познаваемого предмета: все столы, хотя и называются одинаково, будут разными для одного и того же человека, познающего их с помощью воображения, и один и тот же стол будет

разным в воображении разных познающих его людей. Это объясняет заключительную фразу Тезиса.

¹⁸⁵ ...по форме (*фй ас-сўра*) — имеется в виду, что воображение (о котором здесь Ибн 'Араби и говорит как об «уме») оперирует формами, и воплощенность представляет собой некую форму (а не смысл), тогда как вторые две степени существования связаны с указанием на смысл, а не с формой. О различении понятий «форма» и «смысл» в онтологическом и гносеологическом аспектах см. Тезисы 14, 15, 21, 44, 50.

¹⁸⁶ Иначе говоря, в случае многозначности, т.е. отсутствия однозначного указания высказанности на смысл, необходимы дополнительные средства, уточняющие указание до однозначного, в качестве которых Ибн 'Араби называет прилагательное (*на 'т*) и имя-приложение (*бадал ва 'атф байан*).

Тезис [57]

В книге первой о познании (*ма'рифа*)¹⁸⁷ мы перечислили, какими видами знания¹⁸⁸ обладает разум, не сказав, откуда взяли это исчерпывающее перечисление (*хаср*). Знай, что разум обладает тремястами шестьюдесятью ликами, к каждому из которых со стороны Величественного Истинного обращены триста шестьдесят ликов, из коих всякий питает его знанием (*'илм*), никаким другим ликом не даруемым. Умножь лики разума на источающие лики: ото всего этого — знания, коими обладает разум, начертанные на Хранимой Скрижали, т.е. в душе.

Мы говорим об этом как о божественном откровении (*кашф 'илāхийй*), которое не опровергается доводами разума, а потому должно быть перенято так же, как от мудреца¹⁸⁹ перенимают положение о трех аспектах Первого Разума, беря его целиком (*мусāдара^{ман}*). А это тем более следует перенять, ведь философ притязает в том вопросе на умозрение, а потому привносит туда то, о чем мы говорили в «Существовании вопросов (*'Уйўн ал-масā'ил*)» в вопросе «О Белой Жемчужине», т.е. о Первом Разуме, тогда как в то, о чем мы сказали, ничего не привнесено, поскольку мы притязаем здесь не на умозрение, а на то, чтобы дать знать (*та'риф*). Поэтому тот, кто это отрицает, может сказать только: «Ты лжешь», — и ничего более; как тот, кто верит в это, скажет: «Ты сказал правду». Вот в чем разница между нами и теми, кто говорит о трех аспектах. Бог да содействует!

Комментарий

¹⁸⁷ Булакское издание дает здесь *фī bāb ал-ма‘рифa ал-’аввал* «в первой главе о познании», бейрутское — *фī kitāb ал-ма‘рифa ал-’аввал* «в первой книге о познании», издание О. Йахйа — *фī kitāb ал-ма‘рифa ал-’ūlā* «в книге о первом (=изначальном) знании». В то же время проблемам познания посвящен первый (из шести) раздел (*фа‘л*) «Мекканских откровений», который носит название *фī ал-ма‘āриф* «О знаниях»; он начинается непосредственно после «Тезисов». Не исключено, что Ибн ‘Араби имеет в виду именно его, поскольку «Тезисы» он писал в составе вводной части своего труда и, судя по их заключительному абзацу, уже после завершения основного текста книги. Этот первый раздел «Мекканских откровений» — «О знаниях» — завершается Главой 73, которая частично вошла в настоящее издание (см. «Вопросы и ответы»).

¹⁸⁸ Булакское издание дает *وجوه المعارف في العلم*, бейрутское — *وجوه المعارف في العالم*, так же у О. Йахйа, который огласовывает последнее слово как *ал-‘ālam*. Вариант булакского издания представляется предпочтительным, поскольку ниже, в следующей фразе, речь идет именно о знании-‘илм, которое разум получает от Бога. Вместе с тем различие несущественно.

¹⁸⁹ То есть представителя фальсафы.

Тезис [58]

В мире Творения у любого возможного — два лика. Один обращен к его причине, другой — ко Всевышнему Богу. Всякая завеса и тьма, что находят на него, навлечены его причиной, а любой свет и раскрытие — со стороны его истины (*мин джāниб ҳаққи-хи*). А в мире Приказания (*‘ālam ал-’амр*) ни для какого возможного нельзя представить для его истины (*фī ҳаққи-хи*) завесу¹⁹⁰, ведь у него только один лик — чистый свет. «Не к Богу ли относиться должно искреннее благочестие?»¹⁹¹.

Комментарий

¹⁹⁰ Выражения *мин джāниб ҳаққи-хи* и *фī ҳаққи-хи* я передаю здесь буквально, исходя из прочтения слова *ҳаққ* как «истина». В то же время в составе этих выражений оно может быть передано и как «оно само», и тогда эти выражения будут прочитаны соответственно «со стороны его самого» и «в отношении него самого». Кроме

того, *ал-хаққ* «Истинный» — имя Бога, а однокоренное *хақйқа* — «истинность» (напомним, что Третья вещь является собранием истинностей — тех же, что имеются в Истинном как вечные и в Творении как временные). Эта двусмысленность слова *хаққ* в контексте данных выражений, равно как отмеченные коннотации с *ал-хаққ* и *хақйқа*, не случайны, напротив, они точно выверены и выражают концепцию Ибн ‘Араби: возможное в своей истине (первое значение *хаққ*) укоренено в Истинном и представляет собой некоторую совокупность истинностей, а потому и в мире Творения оно само (второе значение *хаққ*) отражает свою истину в Истинном. Наконец, неразъемность этих двух параллельных прочтений, отражающих друг друга как внутреннее и внешнее и вытекающих из единой словесной формы, символизирует неразъемность Истинного и Творения как *бāтин*- и *зāхир*-сторон миропорядка, скрепленных Третьей вещью.

С этой точки зрения нужно прочитывать и содержание данного Тезиса — положение о двух ликах любой вещи, когда она рассматривается в мире Творения (т.е. во временном существовании), и об одном — в мире Приказания (т.е. в ее вечностном существовании, в Боге). В первом случае люди говорят о причинах вещи, принадлежащих самому миру (например, четыре аристотелевских причины), что лишь затемняет суть дела, тогда как подлинность вещи — в ее соотносительности с самой собой в Боге. Завершающая кораническая цитата намекает, что подлинную причину вещи, рассматриваемой в ее временном бытии, следует полагать в ней самой как вечностной, т.е. в ней самой как находящейся в Боге.

¹⁹¹ Коран 39:3, С.

Тезис [59]

[1:87] Разум доказывает, что создание (*ūdжāд*) — это то, с чем связано могущество. А Истинный говорит о Себе, что существование (*вуджūd*) случается благодаря божественному приказанию: «Если Мы волим что-то, то говорим той вещи: “Возникни!”, — и она возникает»¹⁹². Поэтому следует рассмотреть, с чем связывается приказание и с чем — могущество, дабы соединить традицию и разум.

Мы скажем: подчинение [приказанию] (*имтисāл*) случилось в силу Его речения «и она возникает»¹⁹³, и именно существование получило приказание. Таким образом, воля связалась с избранием (*тахсйс*) одного из двух возможных, а именно — с существованием¹⁹⁴, а могущество — с возможным¹⁹⁵, произведя в нем создание (*ūdжāд*),

каковое является умопостигаемым состоянием между существованием и несуществованием¹⁹⁶. А затем речь связалась с приказанием к этой избранной воплощенности возникнуть — и та подчинилась и возникла¹⁹⁷. Не будь у возможного воплощенности¹⁹⁸ и не принимай она атрибута существования при обращении к той воплощенности приказаания существовать, не случилось бы и существования¹⁹⁹.

А кто разъясняет «Возникни!», говоря о приуготовленности того, на что направлена воля (*тахаййу' ал-мурād*), не прав.

Комментарий

¹⁹² Коран 16:40. Выше (см. коммент. 6) этот аят цитировался в моем комментарии в группе аналогичных аятов.

Ибн 'Арабӣ говорит о «доказательстве разума», имея в виду теории действия, восходящие к мутазилитам, согласно которым действие (*фи 'л*) происходит при наличии двух его условий: воли (*ирāда*) и могущества (*қудра*) действующего (*фā'ил*). Воля упомянута и в приводимом аяте (так что в этом вопросе нет расхождения между разумом и традицией), но аят, опуская «могущество», упоминает еще и «приказание». Рассуждение Ибн 'Арабӣ — попытка встроить это понятие в контекст рациональных теорий действия и найти ему там место.

В данном аяте я передаю кун *фа-йакӯн* как «“Возникни!”», — и она возникает», согласуя перевод с разъяснением, которое Ибн 'Арабӣ дает в конце Тезиса. Хочется обратить внимание читателя на этот нюанс: в упомянутом мутазилитском контексте, как и позже у *фалāсифа*, термин *кавн* означал «получение существования» (=возникновение), а не собственно «существование» (можно было бы передавать это как «становление», если бы не отсутствие необходимой для «становления» оппозиции с «бытием»).

¹⁹³ Иначе говоря, в этих коранических словах (это — часть процитированного аята 16:40) зафиксировано, что вещь, получив существование, подчинилась приказанию Бога.

¹⁹⁴ ...одного из двух возможных: Ибн 'Арабӣ имеет в виду существование и несуществование, которые входят в определение возможного: возможное — то, что само не может дать перевес своему существованию над несуществованием. Как правило, эти равновероятные для возможного состояния не именуются «возможными», как в нашем тексте, поскольку это создает терминологическую путаницу.

¹⁹⁵ Здесь уже имеется в виду само возможное, для которого воля избрала существование и связалась с ним.

¹⁹⁶ Здесь очевидно значение процессуальной парадигмы для осмысления данного понятия. С одной стороны, может показаться, что Ибн 'Арабӣ не может найти «подлинное» место для категории *īджād* «наделение существованием», поскольку такие места в его онтологии уже заняты: вещь во временном модусе обладает существованием, а рассматриваемая как утвержденная воплощенность в Боге — несуществованием, — и что «наделение существованием» оказывается в некоем неопределенном, «промежуточном» положении. Однако такое впечатление обманчиво. *īджād* «наделение существованием» помещается «между» существованием и несуществованием не в том смысле, что оно не является ни тем ни другим, а значит, лишено подлинной определенности. Вовсе нет; процессуальная парадигма позволяет осмыслить «давание существования» как *переход* между несуществованием и существованием, обладающий самостоятельным значением (а не просто как «нечто промежуточное») и самостоятельным онтологическим статусом, как *связь* между ними. Таким образом, «давание существования» оказывается необходимым «мостиком» между двумя онтологическими столпами универсума (между Творением и Истинным, между *бāтин*- и *зāхир*-сторонами): так Ибн 'Арабӣ показывает место этой категории как *онтологически необходимое*, а не как найденное *ad hoc* в качестве «чего-то промежуточного». Здесь самое время вспомнить третий закон процессуальной логики: *īджād* раскрывается как необходимая связанность двух противоположностей, существования и несуществования.

¹⁹⁷ Таким образом, речь, т.е. божественное «Возникни!», связывается с вещью в завершающей стадии процесса надления существованием (*īджād*). Его начальная стадия — возможное так таковое, как чистая воплощенность (о ней речь в следующей фразе); далее следует собственно *īджād* — дарение существования как процесс, который замыкается получающей существование воплощенностью, т.е. вещью, уже имеющей атрибут существования. Легко заметить, что эта стадийность — не процесс в смысле изменения одной вещи, как термин «процесс» был бы истолкован в контексте субстанциально-ориентированного мышления. Это — процесс в смысле связывания двух противопоставленных, но обуславливающих друг друга сторон (в исходном, парадигмальном случае — действующей и претерпевающей), которые даны *все сразу*, а вовсе не в качестве стадий последовательного изменения. Поэтому последовательность изложения следует считать логической, а вовсе не онтологической (изменение вещи во времени) или хронологической (наступление следующего этапа после завершения предыдущего).

¹⁹⁸ Булакское издание дает здесь *فلو لم يكن للممكن عين*, а бейрутское и издание О. Йахйа — *فلو لا ما كان للممكن عين*, что плохо интерпретируется в контексте фразы, тогда как вариант булакского издания не представляет никаких трудностей для интерпретации.

¹⁹⁹ Здесь очевидно, что возможное имеется как таковое — как «воплощенность» — наряду с Богом, от которого принимает существование.

Тезис [60]

Умопостигаемость изначальности (*'аввалиййа*) является в отношении имеющего-необходимость-существования-благодаря-другому негативной соотношенностью, отрицающей, что оно — абсолютная необходимость²⁰⁰, ведь та²⁰¹ служит началом (*'аввал*) для любого скованного (*муқаййад*) [сущего], поскольку оно не может иметь к ней отношения.

Представим, что оно — там же (*би-хайс*), где абсолютная необходимость. Тогда либо оно было бы ею самой (что невозможно), либо гнездились бы в ней (*қā'им би-хи*), что невозможно по разным основаниям: так, она самостоятельна; а также — если бы это [необходимое-благодаря-другому] гнездились в абсолютно необходимом, из этого вытекало бы, что последнее нуждается [в нем], и тогда оно конституировало бы (*муқаввим*) либо его самость, что невозможно, либо его степень, что [также] невозможно.

Комментарий

²⁰⁰ Это положение имеет прямое отношение к Тезису 30 (см. также коммент. 108). Ибн 'Арабӣ говорит об изначальности, первенствовании Бога, один из атрибутов которого — Первый (*'аввал*). Этот атрибут в вероучении толкуется как устанавливающий хронологическое первенствование Бога в духе толкования хадиса «Бог, а с Ним — ничего» (см. коммент. 40, 176, 178 к «Тезисам»). Выше Ибн 'Арабӣ уже разъяснял несовместимость своей позиции с этими положениями ашаризма; здесь он говорит о том же, затрагивая другие аспекты.

Для мирского сущего (Ибн 'Арабӣ использует термин *вāджиб ал-вуджӯд би-ғайри-хи*, «имеющее-необходимость-существования-благодаря-другому», введенный *фалāсифа* — см. коммент. 7 к «Тезисам») изначальность Бога означает, согласно Величайшему шейху, не такое хронологическое предшествование; это — указание на то, что мирское сущее не обладает абсолютной необходимостью. Этот вывод не только естественен, но и тривиален, поскольку мирское сущее,

как явствует из приведенного термина, заимствует свою необходимость от другого, а значит, не может обладать абсолютной, не зависящей ни от чего, необходимостью.

²⁰¹ Речь об абсолютной необходимости: «скованное», т.е. мирское, сущее получает свою необходимость из этого источника. Рассуждение о передаче необходимости — то же, что о передаче существования, поскольку еще у *фалāсифа*, терминологией которых Ибн 'Араби пользуется здесь, термины «необходимость», «возможность», «невозможность» имели логический приоритет в отношении привычной нам онтологической терминологии (существование, несуществование). Рассуждение с использованием последней легко перевести в высказывания с использованием первых, но не наоборот: первые богаче второй.

О. Йахйа в своем издании вставляет пояснение, толкуя это местоимение как относящееся к сущему, необходимому-благодаря-другому; это очевидное недоразумение.

Тезис [61]

Умопостигаемость начальности в отношении абсолютно необходимого — установленная соотнесенность²⁰², которую разум не может разуметь иначе, нежели как опирание возможного на него (на абсолютно необходимое. — А.С.). Вот в этом отношении оно будет начальным (*'аввал*). Если представить себе, что возможное не существует ни в потенции, ни в акте, то соотнесенность начальности исчезнет, не найдя того-с-чем-связаться (*мута 'аллақ*).

Комментарий

²⁰² То есть соотнесенностью, установленной (*вад'иййа*) религией, а не разумом. Этот и предыдущий вопросы посвящены обсуждению того, в каком смысле следует понимать одно из важнейших имен Бога — *ал-'аввал* («Начальный», «Первый»).

Тезис [62]

Знай, что познать Создателя²⁰³ возможных [вещей] можно только с Его точки зрения (Сам Он знает [Себя]), а также — знать то, что существует благодаря Ему; ничто иное не допустимо. Ведь познать нечто значит охватить это²⁰⁴ полностью, а это в данном случае недопустимо, а значит, познать Его невозможно. Нельзя и знать [что-то

отдельное] о Нем, ибо Он неделим. Значит, остается лишь знать то, что происходит от Него; а это — ты, ты и есть познаваемое.

Тому, кто скажет, что мы познаем Его, узнавая, что Он — не такой-то, мы ответим: это своих качеств ты лишил Его, как того требует довод против общности [Бога и творения]; и вот, ты для себя отличил себя от Самости, тебе не ведомой так, как она известна Самой Себе, а не она сделала Себя отличной для тебя²⁰⁵: в ней самой нет положительных (*субътиййа*) атрибутов.

Пойми то, что узнал, «и скажи: “Господи! увеличь во мне знание”»²⁰⁶. Если бы ты знал Его, Его бы не было, а если бы Он не знал тебя, тебя бы не было. Ведь благодаря Своему знанию Он создал тебя, и благодаря своему бессилию ты поклоняешься Ему. Он — Он для Него, не для тебя; а ты — ты для себя и для Него²⁰⁷. Это ты связан (*муртаби́т*) с Ним, а не Он с тобой.

Окружность, взятая вообще, связана с точкой, точка, взятая вообще — не связана с окружностью; точка окружности (=центр окружности. — А.С.) связана с окружностью²⁰⁹. Так же и Самость, взятая вообще — не связана с тобой, а божественность Самости связана с обожествляемым, как точка окружности [с окружностью].

Комментарий

²⁰³ Создатель — *мўджид*, «дающий существование». Согласно Ибн ‘Арабӣ, существование (*вуджўд*) дает обладатель абсолютной необходимости, или Необходимо-существующий-Сам-по-Себе (см. Тезисы 60–61), т.е. божественная Самость как таковая (не как божественность-’*улўхиййа*). Здесь разбирается вопрос о невозможности познания Создателя как Абсолютного. О Создателе и о создании (*їджїд*) как передаче существования см. также Тезис 59.

²⁰⁴ О познании как охвате см. Тезис 28.

²⁰⁵ Иначе говоря, тебе стало ясно, чем ты отличаешься от Бога, но тебе не ясно, чем он отличается от тебя, т.е. каков он сам по себе.

²⁰⁶ Коран 20:114, С.

²⁰⁷ В оригинале: *فهو هو لهو لا لك وانت انت لانت وله*.

²⁰⁸ «Точка» — *нуқта*; *нуқтат ад-да’ира* букв. «точка окружности» — центр окружности, но не точка, принадлежащая окружности: такое толкование сбilo бы системность и правильность отношения между данной фразой и следующей. Точка соотносится с Самостью, окружность — с миром: это — та же система *зāхир-бāтин*-соотношения, которая находит опору во втором законе процессуальной логики (необходимая связанность противоположностей) и которая объясняет

устройство метафоры, как оно виделось в арабо-мусульманской поэтике, или устройство текста Ибн 'Араби, который часто пользуется приемом, суть которого можно выразить так: дать понять нечто, указав на противоположность этого.

В этом приеме как таковом нет ничего необычного, и мы каждый день пользуемся им, говоря, например, «недолгий» (а слушатель понимает — «короткий»), «нехороший» (т.е. «плохой») и т.д. Мы при этом опираемся на родовидовую смысловую логику, которая неотъемлема от субстанциальной картины мира, — опираемся, конечно, неосознанно.

То же иначе можно сделать в процессуальной логике; но здесь противоположности будут связаны процессуально, они не будут дихотомичны (как «красивый-некрасивый» и т.п.). Именно на этом и основан прием, о котором идет речь: высказать *zāhir*-фразу, чтобы по ней читатель узнал *bātin*-фразу, применив правила процессуального *zāhir-bātin*-перехода, который для носителя этой культуры столь же органичен и естественен (он совершает такой переход не задумываясь), как для нас — употребление слов с морфологически выраженными отрицаниями, требующими перехода к дихотомической противоположности в рамках рода.

Здесь мы имеем тот счастливый случай, когда обе противоположности, и *zāhir*, и *bātin*, выражены эксплицитно. Точка — Самость, окружность — мир, точка, взятая вообще (*mutlaq^{ah}* — «как абсолютная»), не связанная с окружностью и не служащая ее центром — Абсолютная Самость Бога, а точка, связанная с окружностью и служащая ее центром — это Самость как божественность. Вместе с тем окружность, даже взятая не конкретно, а вообще (*mutlaq^{ah}* — «как абсолютная», без ограничений), не может не иметь центра; так и мир (=окружность) не может не быть связан с Богом (=точка-центр), хотя Бог как чистая Самость (=точка вообще) может не быть связан с миром (с окружностью).

Zāhir-bātin-отношение в целом — превращенная форма пары *fā'il-maf'ūl* (действующее-претерпевающее), концептуализирующей исходную интуицию процессуальности. С использованием *zāhir-bātin*-пары мышление отдалается, насколько это возможно, от процессов как таковых — но лишь для того, чтобы распространить на все прочее процессуальное описание, подчинив его процессуальной логике. Лакмусовой бумагой, позволяющей отличить рассуждение, построенное по процессуальной логике, служит *nerduciyeh* процесса как третьего, — того, что объединяет противоположности. Хотя

в паре категорий *zāhir-bāṭin* процесс, служащий третьим, как будто не упомянут, он тем не менее не стерт: он и есть то самое отношение *dalāla* — указания явного на скрытое, которое связывает их необходимой связью. Это не связь аналогии или пропорции, не связь подобия: такие типы связи обосновываются возведением к абстрактным соотношениям вроде «часть-целое», которые служат как будто общим родом для их конкретных спецификаций. В отличие от этого, *zāhir-bāṭin*-отношение не может быть возведено к таким родо-видовым абстрактным типам: оно восходит к типологии «действующее-претерпевающее».

Тезис [63]

То-с-чем-связано (*мута‘аллақ*) наше видение Истинного, — это Его Всевышняя Самость (Пречист Он!), тогда как то-с-чем-связано наше знание о Нем — это утверждение Его как божества благодаря сопряженностям и отрицаниям [атрибутов]. Таким образом, то-с-чем-связано здесь — разное, а потому про видение не говорится, что оно служит дополнительным разъяснением знания, поскольку различается то-с-чем-они-связаны. Даже если Его существование — сама Его чтойность²⁰⁹, невозможно отрицать, что уразуметь Самость — одно, а уразуметь, что она сущая, — другое²¹⁰.

Комментарий

²⁰⁹ Ибн ‘Араби имеет в виду положение *falāsifa* о совпадении бытия и сущности Бога.

²¹⁰ Выше уже говорилось о *строго понятой* непереводимости термина *мута‘аллақ* на русский язык в силу отсутствия у нас необходимой языковой формы, в связи с чем происходит неизбежная субстанциализация всего мыслительного контекста (см. коммент. 11, а также коммент. 97, к «Тезисам»). Адекватную процессуальную среду мышления приходится восстанавливать в комментарии, предполагая, что читатель приложит необходимые для этого усилия. Никакой перевод сам по себе не способен вложить в голову читателя необходимый механизм смыслополагания, адекватную логику смысла: читатель может либо изначально обладать ею, будучи ее носителем, либо, совершив логико-смысловое *эпохе* и обуздав свои мыслительные привычки, сознательным усилием восстановить требуемую логико-смысловую среду. Так и здесь: *мута‘аллақ*, «то-с-чем-связано», надо, преодолев некоторую языковую необычность такого перевода, наделить смыслом претерпевающего, а значит, *ожидать встретить*

процесс, который свяжет это претерпевающее с действителем необходимой связью (второй и третий законы процессуальной логики). Такой процесс мы и обнаружим здесь как «видение» и «знание»: это они играют роль «связывания»-*та'аллуқ* и с необходимостью предполагают *мута'аллиқ* — «то-что-связывается», т.е. действителя. Этот действитель упомянут в первой строке Тезиса: поскольку видение и слышание — наши, в роли действителя выступает человек.

Таким образом, мы имеем здесь две разные, независимые процессуальные конфигурации: во-первых, видящего (то-что-связывается, действующее), Самость (то-с-чем-связано, претерпевающее) и процесс их связывания — видение, и во-вторых, [по]знающего (то-что-связывается, действующее), божественность (то-с-чем-связано, претерпевающее) и процесс их связывания — [по]знание. Поскольку это — разные конфигурации, Ибн 'Араби и говорит о невозможности совместить, «суммировать» постижение Самости видением и постижение божественности знанием — при том, что субстанциально Бог — строго один, т.е. нет *никакого* субстанциального различия Самости и божественности. Такое рассуждение строго рационально в процессуальной логике, но оно не может не выглядеть абсурдным, помещенное в среду субстанциальной логики.

Тезис [64]

Несуществование — чистое зло. Некоторые не могут уразуметь подлинное значение этих слов из-за их неясности.

Так говорили достигшие истинности ученые, прежние и последующие. Однако, сказав это, они не разъяснили смысл.

Один из посланцев Истинного сообщил нам в ниспосланном откровении (*мунāзала*) о тьме и свете, что благо — в существовании, а зло — в несуществовании. В том долгом разговоре мы узнали, что Всевышний Истинный обладает абсолютным существованием без всякой скованности (*тақийд*): Он — чистое благо, в котором отсутствует какое-либо зло. Этому противостоит абсолютное несуществование²¹¹, т.е. чистое зло, лишённое какого-либо блага.

Таков смысл их слов о том, что несуществование — это чистое зло.

Комментарий

²¹¹ Термин «абсолютное несуществование» (здесь употреблено выражение *иплāқ ал-'адам*) у Ибн 'Араби напоминает «обладающее невозможностью существования благодаря самому себе» (*мумтани'*

ал-вуджуд би-зāti-хи) — понятие, противостоящее «должному существовать благодаря самому себе» (*ал-хаққ ал-вāджиб ал-вуджуд би-зāti-хи*), или Богу. Понятие невозможного самого по себе достраивает до полноты систему онтологических категорий ал-Фārāбī — Ибн Сīны (см. Тезис 2 и коммент. 7). Оно служит выражением абсолютно иррационального и бессмысленного, поскольку то, что никогда не обретает существования, не может быть как-либо помыслено или представлено и вообще не может войти в сферу осмысленного.

Уже говорилось (см. коммент. 133 к Тезису 37), что толкование понятия «возможное» у Ибн ‘Арабī отличается от того, что было предложено в фальсафе, поскольку у него возможное *сразу* (а не последовательно) и существует, и не существует: оно является сущей вещью в мире, которая соотнесена с самой же собой как несуществующей в божественности. В свете этого следует понимать первые две фразы этого Тезиса: несуществование, о котором идет речь, — это несуществование, *не сопряженное* с существованием. То, что не имеет своей оборотной стороной существование, оказывается у Ибн ‘Арабī *чистым* несуществованием, — в отличие от *фалāсифа* и мутазилитов, для которых возможная вещь не существует (хотя имеется как вещь) вплоть до того момента, когда ее причина передает ей необходимость.

Тезис [65]

Не говорится поистине: допустимо (*джā’из*), что Бог сделает это, и допустимо, что не сделает, ибо Его действие в отношении вещей не является применительно к Нему возможным и необходимость его не вызвана никаким дарителем необходимости. Однако говорят: допустимо и существование, и несуществование вот этого, а значит, оно нуждается в Дающем перевес (*мурадджих*), а именно — во Всевышнем Боге²¹².

Исследовав весь Закон, мы не нашли в нем ничего, что противоречило бы сказанному. Поэтому мы говорим об Истинном: Ему, Всевышнему, *дóлжно* (*йаджиб ла-ху*) то-то, для Него недопустимо (*йастахїл ‘алай-хи*) то-то, [1:88] но не говорим: для Него допустимо (*йаджўз ‘алай-хи*) то-то.

* * *

Таково учение избранных из народа Божьего. А что касается учения о Всевышнем Боге, которого придерживаются избранные из избранных (*хулāсат ал-хāсса*), то оно превышает оное. Мы

распределили его по всей этой книге то здесь, то там, поскольку большинство умов за завесой своих мыслей не способны, не освободившись, постичь его.

Введение к этой книге окончено. Оно как добавка: кто захочет, пусть переписывает его вместе с ней, а кто пожелает, может выпустить. «Бог говорит истину; Он указывает прямой путь»²¹³.

Комментарий

²¹² Смысл различения двух формул — в отрицании творения из ничего как единовременного акта и переосмысление творческой активности Бога как постоянного, ежесекундного действия, дающего существование вещам, которые наличествуют в божественности в качестве утвержденных воплощенностей.

В первом случае (если Бог творит вещи из ничего, как и когда пожелает) Бог понимается как творец и полноправный распорядитель вещей, целиком и полностью избирающий их судьбу и время создания: он может создать вещь сейчас, а может сделать это позже, поскольку свободен в своем выборе и является абсолютным действующим. Такова общая вероучительная установка, разработанная в суннитском исламе, с том числе ашаритскими авторами. Эта идея подчеркнута грамматической формой фразы (это первая фраза Тезиса): подлежащим (действителем) является Бог, ему приписывается создание вещей.

Во втором случае (вторая фраза Тезиса) подлежащим является сама вещь: это она может существовать, а может не существовать. Самость вещи, таким образом, утверждена *до* и *независимо от* творческой активности Бога, а Бог лишь дает перевес существованию над несуществованием — и вещь появляется в мире, во временном бытии.

Отметим также, что в обоих случаях использована одна и та же формула: *جائز ان يوجد*, — которая в зависимости от огласования (*йūdждид* в первом случае и *йūdждад* во втором) принимает разные значения («может создать» и «может существовать» соответственно).

«Дающее перевес» (*мураджджих*) — термин, восходящий к онтологии ал-Фāрāби-Ибн Сины (см. Тезис 2 и коммент. 7): возможная сама-по-себе вещь не является ни существующей, ни несуществующей, поскольку сама не может дать перевес (*тарджджих*) ни одной из этих сторон; такой перевес дает причина (*'илла*), сообщающая возможному либо необходимость (=существование), либо невозможность (=несуществование). Если в фальсафе такие причины образуют

лестницу, где каждая причина передает необходимость нижестоящей, получая ее от вышестоящей, причем эта лестница заканчивается вверху Первопричиной-Богом, а внизу — каждой существующей вещью мира, то у Ибн ‘Арабī Бог непосредственно (без промежуточной лестницы причин) передает существование (=необходимость) всем вещам, утвержденным в состоянии несуществования (*а‘йāн с̄āбита* — утвержденные воплощенности), причем происходит это в каждый атомарный момент времени (*вақт*).

²¹³ Коран 33:4, С.

[2:5] Глава 73

**О знании числа тайн, что открываются
свидетельствующему при встрече лицом к лицу,
а также об отклонении от встречи и о том,
насколько он отклоняется от нее¹**

[Вопросы и ответы]

<...>

Раздел

[2:42²] Знай, что, поскольку и прежде и теперь люди, не достигшие истины, на многое притязали на этом Пути, имам, обладатель совершенного вкушения Муḥаммад Ибн ‘Али ат-Тирмизӣ ал-Ḥаким³ отобрал в целях испытания вопросы числом сто пятьдесят пять. Ответить на них может только тот, кто узнал их, вкусив и испив: их не постичь с опорой на умозрение и необходимое знание разума⁴. А значит, они могут быть найдены только благодаря тому, что в пространстве сокровенного (*ḥадра ḡайбиййа*) Бог проявится в каком-то из местоявлений⁵. Такое местоявление бывает порой телесным (*джисмийй*), порой — телесностным (*джусмāнийй*) или плотским (*джасадийй*), а порой — духовным (*рӯҳийй*) или духовностным (*рӯҳāнийй*)⁶. В этой главе своей книги я, насколько требуется, разъяснил и раскрыл эти вопросы, сделав ее (если Богу будет угодно) местом их проявления⁷.

Эти вопросы следующие: <...>

Комментарий

¹ Как поясняет Ибн ‘Арабӣ (см. Футӯḫāt 2:7), под *муқāбала* (встреча лицом к лицу) подразумевается «божественное нисхождение в воображении» (*таназзул ’илāхийй ḡайāлийй*), как о том говорится в известном хадисе «Поклоняйся Богу, как если бы ты видел Его». Воображение, как неоднократно говорилось выше (см. «Тезисы»), — это познавательная способность, оперирующая формами, в отличие

от разума, который оперирует смыслами: воображение дает возможность видеть форму. Такое видение и есть встреча «лицом к лицу», отклонение (*инхирāф*) же от нее вызвано либо очищением (*танзīх*), к чему прибегали мутакаллимы, либо ограниченным уподоблением (*таибīх махдūd*), т.е. уподоблением в жестких рамках, что характерно для *муджассима* — мыслителей, описывавших Бога исключительно в категориях телесного. Истина же, согласно Ибн ‘Арабī, заключается в соединении того и другого. Подлинная встреча лицом к лицу содержит 360 макамов, а по мере нарастания уклонения их число сокращается.

Поясняя смысл термина «встреча лицом к лицу», Ибн ‘Арабī упоминает известный аят о сотворении Адама обеими руками Бога (см. Коран 38:75), благодаря чему тот был возвышен (*шараф*) над всеми созданиями. Две руки Бога, говорит Ибн ‘Арабī, здесь нельзя истолковать как «могущество» (поскольку «руки» в двойственном числе) или как «благодать и могущество», поскольку божественные благодать и могущество направлены на любое сущее и Адам этим не выделился бы из числа существ. Правильное толкование выражения «две руки Бога» — это *танзīх* и *таибīх*, очищение и уподобление, которые должны быть сочетаемы так же, как сочетались две руки Бога, творившего Адама. В силу этого, продолжает Величайший шейх, сыновья Адамовы распадаются на три группы: совершенные (*кāmил*), сочетающие *танзīх* и *таибīх*; те, кто придерживаются доказательств разума и умозрения (здесь он имеет в виду мутазилитов и тех, кто держался их линии строгого *танзīх* — очищения Бога от тварных черт, в частности, толкуя «две руки» Бога как могущество и благодать); те, кто уподобляют Бога миру, следуя букве авторитетного текста.

Таким образом, «встреча лицом к лицу», о которой идет речь в этой главе, — это правильное соединение *танзīх* и *таибīх*, как оно представлено в концепции Ибн ‘Арабī, утверждающей парность божественности и мира. «Отклонение от встречи» — это уклон, в той или иной степени, в одну из двух сторон: либо в сторону одностороннего *танзīх* (очищения), либо в сторону одностороннего *таибīх* (уподобления).

О понятиях *танзīх* и *таибīх* у Ибн ‘Арабī см. также Вопрос 24, коммент. 49.

² В издании О. Йахйа — т. 12, с. 55 (§ 1), в булакском издании — т. 2, с. 44.

³ Ат-Тирмизī, ал-Хакīm ‘Абū ‘Абдаллāх Муḥаммад Ибн ‘Али (ум. к. IX в.) — одна из ключевых фигур в развитии суфийского

учения. Наиболее известные произведения — «'Илал аш-шарӣ'а» («Доводы Закона») и «Хатм ал-авлийā» («Печать избранников Божьих»). Разрабатывал суфийские представления об «избранниках Божьих» (*авлийā*'), фактически поставил их на один уровень с посланниками (*русул*) и пророками (*анбийā*'). Его идеи о соотношении пророчества (*нубува*) и избранничества (*вилāйя*) получили вторую жизнь в творчестве Ибн 'Арабӣ.

⁴ О «необходимом знании» см. коммент. 12 на с. 84.

⁵ О смысле термина «местоявление» (*мазхар*) см. ниже, Вопрос 23. Местоявление — это явленность *Самого* Бога, т.е. божественной Самости, которая равна чистому существованию. Вот почему это названо пространством сокрытого — ведь Самость именно сокрыта (*зайб*), а не скрыта (*бāтин*) — см. об этом выше, «Тезисы», Тезис 6 и коммент. 38 к нему. Получение знания благодаря проявлению в таком местоявлении следует связывать с четвертым из пониманий человека (см. Вопрос 42, где это четвертое понимание разбирается первым) — тем, которое именуется человека «абсолютной истиной», фактически ставя знак равенства между его самостью и Самостью Бога.

Здесь речь идет о том, что человек выходит за пределы *зāхир-бāтин*-связанности божественности и мира и достигает области чистой сокрытости — т.е. пространства Абсолюта, чистого существования, чистой Самости.

⁶ Имена с окончаниями *-ий* и *-āний* (пары *джисмийй-джусмāнийй*, *рӯхийй-рӯхāнийй*) различаются как имеющие меньшую и большую степень абстрактности: *джисмийй* — это «телесный», а *джусмāнийй* — «относящийся к телу»; *рӯхийй* — «духовный», а *рӯхāнийй* — «относящийся к духовному». (Некоторое представление об этом различии можно получить, сравнив в русском языке прилагательные, оканчивающиеся на *-ый/ий* и *-остный*, например, *личный* и *личностный*, *сладкий* и *сладостный*, *целый* и *целостный*.)

⁷ Нельзя не отметить параллель между термином «место проявления» (*маджлан*) и терминами местоявление (*мазхар*) и проявление (*таджаллин*): *маджлан* («место проявления», как Ибн 'Арабӣ называет данную главу) имеет ту же форму, что *мазхар*, и тот же корень, что *таджаллин*, как будто соединяя их.

Вопрос 23
Каков смысл его (мир ему!) речения:
«Бог, а с Ним — ничего»?⁸

[2:57⁹] **Ответ:** Богу не сопутствует вещьность (*шай'иййа*) и не применяется к Нему. Так же и «...Он, и с Ним ничего»¹⁰: это Его самостное описание — отрицание вещьности в Нем и отрицание совместности (*ма'иййа*) вещьности. Он — с вещами, а вещи — не с Ним, так как совместность следует за знанием. Он знает нас, и Он — с нами, а мы не знаем Его, и мы — не с Ним.

Знай, что слово *кāна* передает скованность временем (*тақййд замāнийй*), но не она тут имеется в виду. На самом деле имеется в виду наличие (*кавн*), т.е. существование (*вуджуд*). Тогда установление истинности¹¹ слова *кāна* состоит в том, что это — частица существования (*харф вуджудийй*), а не глагол, предполагающий время¹². Поэтому и не было сказано так, как говорят знатоки отметин¹³ из числа мутакаллимов: «Он сейчас (*ал-'āн*) таков, каким был (*кāна*)». Это — вставка в хадис, сделанная теми, кто ничего не знает о слове *кāна*, особенно в данном месте. Еще пример: «Бог извиняющий, прощающий»¹⁴ и прочее, где употреблено слово *кāна*. Поэтому некоторые грамматики назвали слово *кāна* и ему подобные слова частицами (*хурӯф*), которые управляют подчиненными словами, как глаголы. И у Сйбавайхи¹⁵ слово *кāна* — частица существования.

Вот как это понимают арабы. И даже если оно спрягается как глаголы, то ведь что схоже в одном отношении, не обязательно схоже во всех¹⁶, в отличие от их вставки «Он сейчас (*ал-'āн*)...»: слово *ал-'āн* указывает на время. Изначальное его установление¹⁷ — высказанность, указывающая на время, разделяющее два времени: прошлое и будущее. Потому и говорят о «сейчас» (*ал-'āн*), что это — граница двух времен¹⁸. И так как им обозначается время существования (*замāн вуджудийй*), то Законодатель¹⁹ не применил это слово к существованию Бога, а применил слово *кāна*, потому что это — частица существования. Но в нем увидели время, поскольку оно спрягается: *кāна* «возник» — *йакўн* «возникает» (так что он — *кā'ин* «возникающий» и *мукавван* «то-чему-данно-возникновение»²⁰), как *қатала* «умертвил» — *йақтулу* «умерщвляет» (так что он — *қātил* «умертвивший» и *мақтўл* «умерщвленный»); так же и *кун* «возникни» — как *ухрудж* «выйди»²¹. Усмотрев в *кавн*, «возникновение»²², спряжение, характерное для временных глаголов, они решили, будто [слово *кāна*] выражает время и прибавили «сейчас» в завершение той вести, тогда как оно к ней не относится.

Постигший истину (*мухаққиқ*) никогда не скажет: «Он сейчас таков, каким был» (ведь там этого не сказано), — когда бы он сказал о Боге то, чего Тот не применял к Себе. Это разрушает смысл, который предполагается истинностью существования Бога, Творца времени.

Смысл [того высказывания] — что Бог существует и нет ничего наряду с Ним, т.е. что кроме Истинного, нет никого, чье существование необходимо благодаря его самости. Возможное необходимо существует благодаря Ему, ибо оно — Его местоявление (*мазхар*): Он в нем явлен (*зāхир*), тогда как возможная воплощенность закрыта (*мастūra*) этим Явленным в ней. Поэтому Появление (*зухūr*) и Явленный (*зāхир*) получили атрибут возможности: воплощенность местоявления, т.е. возможного, определила (*хакама*) это для Него. А потому возможное включено (*индараджа*) как воплощенность в Необходимо-существующее-благодаря-Себе, а Необходимо-существующее-благодаря-Себе включено в возможное как определение (*хукм*). Поразмышляй над тем, что мы сказали.

Знай, что наше толкование этого сообщения соответствует тому, что сказал бы избранник (*валийй*), если бы говорил подобное на стоянке избранничества; это [было сказано] не на стоянке той ступени, с которой посылается посланник. Ведь если посланник на своей особой стоянке говорит нечто подобное о познании (*ма'рифа*) Бога, то у нас об этом не идет речь и мы не должны разъяснять то, чего мы не вкушали. Мы говорим об этом языком избранничества, истолковывая это самым высоким образом, какой оно предполагает. Таков предел избранника Божьего в сем.

Нет сомнения, что совместность утверждена этой вестью²³, тогда как вещь отрицается²⁴. Совместность предполагает множественность, а Истинный Сущий — это само (*'айн*) Его существование в Его соотносительности с Собой и со Своей оностью, а также — само (*'айн*) то, чем описано Его местоявление²⁵. Значит, эта воплощенность (*'айн*) — одна в обеих соотносительностях²⁶, а потому как может быть верна эта совместность, если воплощенность — одна?

Вещность тут — это воплощенность местоявления, а не Его воплощенность²⁷, и Он — вместе с ней, поскольку существование сопутствует ей, а она — не вместе с Ним, поскольку она не сопутствует существованию. Да и как она сопутствовала бы ему, когда необходимость для этого существования — самостна, тогда как возможная воплощенность вовсе не вкушала самостной необходимости? Так что Он требует ее (вещности, или воплощенности возможного. — А.С.),

а значит, правильно, что Он — с ней; а она не требует²⁸ Его, а значит, неверно, что она — с Ним. Поэтому вещи отказано быть вместе с оно-стью Истинного²⁹, ведь совместность — это возвеличивание, а нет величия у того, что лишено необходимости существования благодаря своей самости.

Вещь может быть вместе с другой вещью, лишь определяя (*хукм*) [для той] угрозу или обещание блага³⁰, а для низшего в отношении высшего такое невозможно представить³¹. А потому мир никогда не будет вместе с Богом, независимо от того, характеризуется ли он существованием или несуществованием, тогда как для Истинного, Необходимо-существующего-благодаря-Себе верна характеристика совместности с миром, как с несуществующим, так и с существующим.

Комментарий

⁸ Самое раннее упоминание хадиса в той формулировке, которая приведена в вопросе ал-Хакима ат-Тирмизий (*كان الله ولا شيء معه*), удалось обнаружить в его же «Навадир ал-’усул фи ахадис ар-расул» (Т. 4. Байрūt: Дār ал-джил, 1992. С. 104); позже ее приводят Ибн ал-Джавзи (Даф’ шубах ат-ташбих би-акуфф ат-танзйх. Ал-Урдунн: Дār ал-имām ан-Навави, 1992. С. 191), Фахр ад-Дйн ар-Рāзй (ат-Тафсйр ал-кабйр. Т. 19. Байрūt: Дār ал-кутуб ал-’илмийа, 2000. С. 53) и другие авторы. В книгах сунны эта формулировка мне не встретилась.

Упоминания этого хадиса см. выше: «Введение» и коммент. 17 к «Введению», а также «Тезисы», Тезис 6.

⁹ В издании О. Йахйа этот текст начинается в т. 12, с. 168 (§117); в булакском — т. 2, с. 62.

¹⁰ В оригинале — *казāлика хува ва лā шай’ ма’а-ху*. Выражение имеет тот же смысл, что вынесенное в вопрос; точного совпадения в книгах сунны не обнаружилось. В близкой редакции (*кāна хува ва лā шай’ мавджūd* — «Он был, а ничто не существовало») это выражение использовано ас-Са’лаби в его комментарии к Корану: объясняя аят «Он Первый и Последний, Явный и Скрытый» (57:3; к этим именам часто обращается Ибн ‘Араби, в частности, выше, в «Тезисах»), он пишет, что имя Бога «Первый» означает, что тот бесконечно и изначально предшествует всему, что Он был, а ничего не было (*ас-Са’лаби*. Ал-Кашф ва ал-байан. Т. 9. Байрūt: Дār иййā’ ат-турāс ал-’арабийй, 2002. С. 227). Интересно сравнить это разъяснение ас-Са’лаби с тем, которое дает этому имени Ибн ‘Араби в «Тезисах».

¹¹ «Истинность» — *хақйқа*, в контексте филологии — «прямое, непосредственное значение» слова.

¹² Большинство представителей арабской языковедческой традиции (АЯТ) считали *kāna* глаголом (*фи'л*), а не частицей (*харф*), хотя и второе мнение имело достаточно сторонников, а к глаголам *kāna* относили лишь на том основании, что это слово изменяется по временам и лицам так же, как глаголы. Согласно нормативным положениям АЯТ, *kāna*, рассматриваемый как глагол, может быть «полным» (*tāmma*) и «ущербным» (*nāқиса*). В первом случае он, как любой глагол, указывает на время и на собственный смысл (некое событие-*ҳада*с), а во втором — только на время. Собственным смыслом глагола *kāna* служит «возникать» (для осязаемых вещей) и «случаться» (для событий), но не «быть». Способность указывать только на время, но не на смысл, служит отличительным свойством *kāna* и группы однородных глаголов (подробнее см.: *Смирнов А.В. Логика смысла как философия сознания: приглашение к размышлению*. М.: Издательский Дом ЯСК, 2021. С. 123–166).

Критикуемые Ибн 'Арабӣ мутакаллимы и прочие ученые понимали *kāna* как ущербный глагол, указывающий (в данной форме) на прошедшее время, и только на время, но, конечно же, не на возникновение Бога. Отсюда толкование *ҳадиса* как «Бог *был*, а с Ним — ничего». Это «был» указывает на изначальность Бога, которая бесконечно предшествовала сотворению вещей. Такое толкование согласуется с положениями АЯТ и исходит из того, что *kāna* — глагол. В русском языке мы вынуждены вставлять это «был», поскольку иначе никак не можем указать на прошедшее время. Но прочитывая фразу «Бог был, а с Ним — ничего», мы должны помнить, что в арабском оригинале речь не идет ни о бытии, ни о каком-либо другом значении, кроме указания на прошедшее время. Здесь мы имеем дело с принципиальным несовпадением русских и арабских языковых, а значит, и мыслительных форм.

Безначальное предшествование Бога вещам противоречит концепции Ибн 'Арабӣ, согласно которой Бог постоянно сопутствует всем вещам мира. Поэтому Ибн 'Арабӣ считает *kāna* частицей (*харф*). Но *харф*, согласно АЯТ, не имеет собственного смысла и указывает на смысл в чем-то другом. Такое толкование также не согласуется со взглядами Ибн 'Арабӣ.

Поэтому Величайший шейх вводит собственный термин — *харф вуджӯдийй* «частица существования», который, насколько мне удалось установить, именно он и использует в том смысле, который ему нужно придать здесь слову *kāna*; мне не удалось обнаружить этот термин у других авторов. Выражение *харф вуджӯдийй* встречается неоднократно в «Мекканских откровениях» (Футӯҳāt 2:277, 2:396,

2:679, 3:47, 3:66, 4:170). Ключевым для понимания позиции Ибн ‘Арабӣ служит его утверждение о том, что «вещность» (*шай’иййа*) может быть «вещностью утвержденности» и «вещностью существования», но не сопрягается с несуществованием (Футӯхāt 4:170). *Кāна*, расцениваемый как «частица существования», указывает на то, что Бог из трех возможных онтологических состояний (существование, утвержденность, несуществование) находится только в состоянии «существование» и не переходит в два других. Это — исключительно его, Бога, свойство — а не вещей, поскольку вещи могут находиться во всех трех модусах. В этом, согласно Ибн ‘Арабӣ, смысл хадиса: он подчеркивает исключительность Бога и его отличие от вещей в том, что Бог — это исключительно существование и ничто иное. В этом смысле с Богом нет никаких вещей — а не в том, что Бог пребывал в одиночестве до того, как сотворить вещи.

Насколько возможно, в переводе я избегаю глагола «был» в передаче *кāна* в данном контексте, имея в виду суть взглядов Ибн ‘Арабӣ. Но иногда его приходится употреблять, поскольку иначе русское предложение не построить. Чтобы правильно истолковать перевод, читателю следует постоянно иметь в виду сказанное.

¹³ По поводу термина «знатоки отметин» (*‘уламā’ ар-русӯм*) исчерпывающее разъяснение дает Ибн Қаййим ал-Джавзиййа. Говоря о выражении «стирание отметин» (*махв ар-расм*) и его толкованиях, он пишет:

Есть расхождение во мнениях относительно того, что означает «отметина» (*расм*). Одни утверждают, что отметина — это все, кроме Пречистого Истинного, а стереть ее значит перестать быть с нею, смотреть на нее, довольствоваться ею, быть связанным с нею. Другие под отметинами понимают внешние явления (*завāхир*) и признаки (*‘алāmāt*). Это ближе к языковому установлению, поскольку «отметина дома» — это оставшийся после него след, указывающий на него. Исходя из этого, они называют факихов, приверженцев [внешнего смысла] хадисов (*‘ахл ал-‘асар*) и им подобных «знатоками отметин», поскольку те, по их мнению, не доходят до истины, будучи отвлечены от их познания внешними явлениями и доводами, тогда как эти... отвлечены от отметин и явлений истинами и смыслами (Ибн Қаййим ал-Джавзиййа. Мадāридж ас-сāликйн. Т. 3. Байрӯт: Дār ал-китāб ал-‘арабийй, 1973. С. 173).

¹⁴ *Ва кāна ‘аллāх ‘афувван зафӯран* — Коран 4:99, С. В оригинале употреблено слово *кāна*, но в переводе отсутствует указание на время: это слово обозначает здесь вечное, вневременное состояние Бога. Так

же, по мысли Ибн 'Арабӣ, надо расценивать *kāna* и в вопросе, о котором идет речь: оно не указывает на некое состояние, которое потом сменилось другим.

¹⁵ Сйбавайхи (ум. 796?) — автор *Kitāb* («Книга»), первой грамматики арабского языка, части которой современные ученые считают принадлежащими ал-Халилю, учителю Сйбавайхи.

¹⁶ Иначе говоря, спрягаясь как глаголы (сходство в одном отношении), слово *kāna* не обязательно указывает на время, как глаголы (отсутствует сходство во всех отношениях).

¹⁷ Имеется в виду языковое установление высказанности (*лафз*) как указывающей на смысл (*ма'нан*), чем конституировано слово (*калима*).

¹⁸ Ибн 'Арабӣ имеет в виду аристотелианское определение настоящего, введенное в научный обиход *фалāсифа*.

¹⁹ Законодатель (*шāри'*) — в зависимости от контекста Бог или Мухаммад; поскольку речь идет о хадисе, имеется в виду Мухаммад.

²⁰ Ибн 'Арабӣ дает два времени, прошедшее и настояще-будущее, добавляя имя действителя (*'исм фā'ил*) и имя претерпевающего (*'исм маф'ул*), что — вкпе с масдаром, который не упомянут здесь, но будет упомянут чуть ниже — исчерпывает словообразовательную парадигму для глаголов.

²¹ Еще одна параллель глаголам: возможность образовать повелительное наклонение.

²² Ибн 'Арабӣ упоминает масдар не в составе словообразовательной парадигмы, а отдельно — как представляющий всю эту парадигму целиком.

²³ Ибн 'Арабӣ имеет в виду слова «с *Ним* — ничего»: это «с (*ма'а*) и утверждает «совместность» (*ма'иййа*). Это — та самая совместность (Бог вместе с вещами), о которой подробно шла речь выше: существование вещей — от Бога, более того, оно и есть Бог, поскольку Самость Бога равна его существованию. Вот почему Ибн 'Арабӣ говорит, что в вещи явлен Бог: в вещах мира явлено их существование, *то есть* Сам Бог (при этом не вещь — Бог, а ее существование, т.е. ее атрибут).

²⁴ Вещность отрицается, поскольку сказано: «с *Ним* — *ничего*»: это *лā шай'* («ничто», букв. «никакая вещь») в арабском имеет форму абсолютного отрицания, категорически исключающего наличие отрицаемого.

²⁵ «То, чем описано» — это существование, поскольку местоявление Истинного — это возможная воплощенность, которая получила существование.

²⁶ В обеих соотнесенностях: в соотнесенности Истинного с самим собой, когда он выступает как чистая Самость, и в соотнесенности с сущими возможными вещами, или с миром, когда он выступает как божественность. Эта воплощенность — т.е. существование (*вуджūd*), которое является одним и тем же и в первом случае, когда оно — «сам» ('*айн*, т.е. «воплощенность») Истинный, и во втором, когда оно — «само» ('*айн*, т.е. «воплощенность») существование возможного («то, чем описано Его местоявление»).

Это и есть концепция, получившая название *вахдат ал-вуджūd* «единство бытия»: ее смысл вовсе не в тождестве Бога и мира, а в том, что в *обоих случаях* (а *обоих* не могло бы быть при тождестве, предполагаемом тезисом о «пантеизме» Ибн 'Арабī) существование — *одно и то же*. О самостной независимости Бога и мира при единстве их существования см. также Вопрос 24, с. 274 наст. издания, где подчеркнуто, что Бог не является причиной самих (*а 'йāн*) вещей, но лишь передает им существование, поэтому вещи — не его следствие, а его «местоявление» (*мазхар*).

²⁷ Это следует расценивать как ответ Ибн 'Арабī на заданный им же вопрос. «Одна воплощенность», фигурирующая в вопросе, — это одно и то же существование; разные воплощенности, фигурирующие в ответе, — это (соответственно) вещь и Бог, которые не являются одним и тем же, но представляют собой разные «воплощенности». Поэтому «совместность» (т.е. парность, несовпадение) — это совместность Бога и вещей *при* единстве существования, которым обладает только Бог, передавая его вещам.

²⁸ *Требует*: в оригинале *йақтадī* — «вызывает необходимость», «влечет как следствие», чем и объясняется логика фразы.

²⁹ Здесь следует принять во внимание непосредственное звучание арабского оригинала разбираемого хадиса «Бог, а с Ним — ничего» — *كان الله ولا شيء معه*: абсолютное отрицание *lā-shay' a ma'a*-ху (букв. «никакая вещь [не] с Ним») указывает на то, что вещам отказано в совместности с Богом. Ибн 'Арабī толкует этот отказ как разделение «самостной необходимости» (вещи лишены ее, а значит, они не с Богом), а не как тот факт, что вещей не было наряду с Богом до того, как он сотворил их. Его толкование означает, что Бог передает вещам самостную необходимость, которая остается вместе с тем его собственной (она не перестает быть самостной для него), что и указывает на «единство существования» как *тожество* существования и для Бога, и для мира (но не тожество Бога и мира). Второе толкование, от которого уходит Ибн 'Арабī, характерно для исламских вероучителей-ашаритов,

понимавших этот хадис в том смысле, что Бог был до сотворения вещей (что с точки зрения Ибн 'Арабӣ неверно).

³⁰ Два однокоренных термина, *ва'ид* (угроза) и *ва'д* (обещание), в религиозной мысли обозначают угрозу адских мук грешникам и обещание райского блаженства праведникам со стороны Бога.

³¹ Иными словами, низший, более слабый не может определять судьбу вышестоящего, более сильного: мир не может «угрожать» Богу мукой или «обещать» ему награду.

В издании О. Йахья в этой фразе выпущено отрицание *лā*, что следует считать опечаткой. У него фраза имеет обратный смысл: *можно* представить, что низший определит судьбу высшего, — а это полностью идет вразрез с контекстом.

Вопрос 24 **Что есть начало (*бад'*) имен?**

Ответ: Это выражение предполагает на Пути две вещи. Первая — вопрос о первом (*'аввал*) из имен. Вторая — вопрос о том, посредством каких воздействий начинаются (*табтади'*) имена.

Эти две вещи производны от того-на-что-указывает (*мадлӯл*) выражение «имена»: что это? существование или несуществование? или же не существование и не несуществование, поскольку имена — это соотносительности, а потому они не принимают смыслов «возникновение» и «вечность», ибо такой атрибут принимает только существование и несуществование³²?

Знай же: божественные имена, что в нашем распоряжении, — это имена божественных имен, которыми Он именовал Себя как Держащий речь. Отнесем же толкование, посредством которого мы разъясняли [2:58] то-на-что-указывают (*мадлӯл*) те имена, к этим именам, что в нашем распоряжении, ведь Он именуется ими как с точки зрения местоявлений³³, так и с точки зрения Своей речи³⁴.

Его речь — это Его знание, Его знание — это Его Самость, а значит, Он именуется ими с точки зрения Своей Самости. Однако соотносительности немислимы применительно к тому, что характеризуется единичностью (*'ахадиййа*) во всех отношениях. Значит, имена не помыслить иначе, нежели помыслив соотносительности, а соотносительности можно помыслить, только помыслив местоявления, обозначаемые словом «мир»³⁵. Таким образом, соотносительности возникают с возникновением местоявлений, ибо местоявления как воплощенности³⁶ не возникают, а как местоявления — возникают. Значит, соотносительности —

возникшие, а имена следуют за ними и не имеют существования, хотя [накладывают] умопостигаемые определенности³⁷.

Коль скоро так, то спрашивать о том, что есть начало имен, значит спрашивать о том, что есть начало соотношенностей. Соотношенность — нечто умопостигаемое и не сущее, [имеющееся] между двумя. А значит, мы можем говорить о них (именах. — А.С.) либо с точки зрения их соотношенности с Первым, либо с точки зрения того, как на них указывает воздействие³⁸.

Если мы рассматриваем их с точки зрения Именуемого ими, а не с точки зрения того, на что указывает их воздействие, то вопрос «что есть начало имен?» означает «что есть первое из имен?».

Давайте скажем, что первое из имен — Единый-Один (*ал-вāхид—ал-'ахад*). Это — единое сложное имя, составленное так же, как, например, Баальбек, Рамхормоз³⁹, Милостивый-Милосердный (*ар-рах-мāн—ар-рахīm*): произнося их, мы не подразумеваем два имени. А первым из имен Единый-Один является потому, что имена устанавливаются ради указания⁴⁰, а это имя — знаковый указатель ('*ала-миййа дāлла*) на Самость как таковую, а не с точки зрения некой соотношенности, которой она описывается, как то верно для застывших имен⁴¹ вещей. Нет более знакового указателя, чем «Единый-Один», ибо это — самостное имя, передаваемое данным выражением благодаря соответствию (*мутāбақа*).

Если ты скажешь, что [имя] «Бог» ('*аллāх*) более достойно быть первым, нежели «Единый-Один», ибо Бог характеризуется через имя «Единый-Один», а оно не характеризуется через имя «Бог»⁴², то мы ответим следующее. То-на-что-указывает (*мадлūл*) «Бог», предполагает мир со всем, что в нем есть. Имя «Бог» для Него — как имена «Владыка» (*малик*) или «Властитель» (*султāн*): это — имя степени (*мартаба*), а не имя Самости. А «Один» ('*ахад*) — самостное имя: невозможно представить, что оно указывает на нечто иное, кроме Него самого (*ал-'айн*). Вот почему неверно, что имя «Бог» — первое из имен. Так что остается только «Единый» (*вāхид*), ибо под этим именем мы не подразумеваем ничего иного, нежели Воплощенность (*ал-'айн*).

Если бы Он назвал себя «вещью», то и мы называли бы Его «вещью». Это и было бы первым из имен. Однако среди божественных имен нет такого, как «О Вещь!»⁴³. При этом нет разницы между тем-на-что-указывают (*мадлūл*) [слова] «единое» и «вещь»: это — указание на несоставную самость, так как, если бы она была составной, нельзя было бы назвать ее в прямом смысле ни единой, ни вещью.

Итак, у Него нет ни подобия, ни схожего, от которого Он отличался бы Своей особостью (*шахсиййа*): Он — Единый-Один в Своей Самости и благодаря Своей Самости.

Вместе с тем мы установили, что имена представляют собой соотнесенности. Какова же соотнесенность этого первого имени — при том, что от него не проистекает никакого воздействия (*'асар*)⁴⁴, которое бы им предполагалось?

Мы ответим так. Соотнесенность, вызвавшая это Его имя, известна. А именно, Его существованию противолежат (*муқабала*) утвержденные воплощенности, которые не существуют иначе нежели путем заимствования от существования Истинного, и в этой описанности существованием они становятся Его местоявлениями (*мазъахир*). Они — воплощенности благодаря собственным самостям; они представляют собой воплощенности не благодаря чему-то, что делает их необходимыми (*мӯджиб*), и не благодаря какой-то причине (*'илла*). Так же и Истинный существует благодаря Своей Самости, а не благодаря какой-то причине. Как отсутствие нужды (*ғинан*) принадлежит исключительно Всевышнему Богу, так и этим воплощенностям исключительно свойственно нуждаться (*фақр*) в этом Не нуждающемся, Сделавшем должным отсутствие нужды посредством Своей Самости для Своей Самости.

Среди этих воплощенностей, хотя они [все] таковы, есть подобные (*амсәл*) и не подобные, отличающиеся чем-то и не отличающиеся, благодаря чему имеет место общность (*иштирәк*). И вот, никакую из этих воплощенностей нельзя назвать «единой-одной» в силу наличия общности и подобия (*масалиййа*). Вот почему мы назвали эту абсолютно ни в чем не нуждающуюся Самость именем «Единый-Один», ибо нет сущего, кроме нее, она — само (*'айн*) существование в Самой Себе и в Своих местоявлениях. Эта соотнесенность не проистекает от воздействия, так как она никак не воздействует ни на то, что возможные являются воплощенностями, ни на их возможность⁴⁵.

Если же вопрос «что есть начало имен?» задан в смысле «с каких воздействий в этих воплощенностях начинаются имена?», то он предполагает две вещи. Первое: с чего они начинаются в каждой отдельной воплощенности? Другое: с чего они начинаются вообще, во всей [их] совокупности? Иначе говоря, какое имя первым требует, чтобы его воздействие обнаружилось в этих воплощенностях?

Знай, что это — имя «Дарующий» (*ваххәб*), именно оно, как в совокупности, так и в каждой отдельной воплощенности без различия. Это имя возникло благодаря дарам (*хибәт*), [что даны] воплощенностям

из-за их нужды. Поскольку им было дано имя «местоявление» — а ведь они были лишены этого имени, и «Не нуждающийся» (*ганиий*) не был обязан делать их местоявлениями для Себя, — то эта соотнесенность потребовала имени «Дарующий». Поэтому мы не считаем Его, Всевышнего, причиной для чего-либо⁴⁶, ибо причина требует своего следствия, равно как следствие требует своей причины. А Не нуждающийся не может характеризоваться тем, что Он чего-либо требует, а значит, Он не может быть причиной. Дарение же не таково, ибо это — оказание милости (*имтинан*) одариваемому, пусть даже дарение для Него является самостным и не умаляет того, что Он не нуждается в чем бы то ни было⁴⁷.

Что до [вопроса о том], с какого дарения начинается [«Дарующий»], то это — предоставление существования каждой воплощенности, дабы дать ей атрибут, которого не предполагает эта воплощенность⁴⁸. А начинается оно с воплощенностей, что ближе всего соотнесены с теми именами, которые предполагают очищение (*танзих*), а затем проявляется власть (*султан*) имен, которые предполагают уподобление (*ташбих*). Имена, предполагающие очищение, — это те имена, которые предполагают Самость как таковую; имена, предполагающие уподобление — это имена, которые предполагают Самость как божество (*'илāх*)⁴⁹.

Имена очищения — это, например, «Не нуждающийся», «Один» и [прочие], которыми может обладать исключительно Он. Имена уподобления — это, например, «Милосердный», «Всепрощающий» и все, которыми можно истинно⁵⁰ описывать раба как местоявление (*мазхар*), а не по его воплощенности. Ведь если бы он описывался этим по своей воплощенности, то обладал бы отсутствием нужды (*гинан*), тогда как он вовсе лишен отсутствия нужды; а если эти воплощенности, т.е. местоявления, и описываются таким атрибутом, как отсутствие нужды, и именуется «не нуждающимися», то в том смысле, что благодаря Богу они не нуждаются в прочих воплощенностях, а не в том, что эта воплощенность является не нуждающейся благодаря своей самости.

Это относится к любому имени очищения: такие имена принадлежат им (воплощенностям. — А.С.) как местоявлениям [Бога]⁵¹. Если их именуется язык явленного в них (а именно, что Он — божество)⁵², то он соотнесен с Самостью ближе, нежели язык местоявления, когда оно именуется не нуждающимся⁵³. Ведь имя «нужда» (*фақр*) не покидает местоявление, несмотря на скованное существование у него имени «не нуждающийся»⁵⁴. А если явленное в нем именуется «не нуждающимся», то это для него допустимо, ибо Он дарует [2:59] из щедрости и милости, будучи «Дарующим», который одаривает

для того, чтобы оказать благодеяние; а может одаривать, чтобы Ему поклонялись. Но это уже будет не чистым даром ('*atā' танзӣх*), а возмещающим ('*atā' ивад*), ибо такой дар содержит требование. Всевышний говорит: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они Мне поклонялись»⁵⁵; одаривание этим творением — дар требования (*u'tā' талаб*), а не дар дарения и милости. А одаривающий дар (*u'tā' ал-вахб*) — это дар благодеяния (*u'tā' ин'ām*), он не ищет благодарности и возмещения. «Он, кому хочет, дает детей женского пола, и, кому хочет, дает детей мужского пола; или надевает их вместе и мужским и женским полом»⁵⁶ (это — гермафродиты); и далее говорит о Себе: «Потому что Он знающий, сильный»⁵⁷. Эта характеристика возводит к Нему то, что Он требовал от них (людей. — А.С.) как возмещение [за дары]⁵⁸, как требовал в Своих словах: «Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они Мне поклонялись»⁵⁹. Их сотворение ради Него — это одно, а их сотворение ради них — другое: сотворение их ради них относится к именам очищения, а сотворение их ради Него — к именам уподобления⁶⁰. Этого довольно для нашей цели.

Комментарий

³² «Возникшим» является мирское сущее, «вечным» — Бог, тогда как «соотнесенность», с которой Ибн 'Арабӣ отождествляет понятие божественного имени, — это связанность этих двух сторон, мирской и божественной. Такая связанность — нечто третье; это — статус Третьей вещи, которая находится *между* вечностью и временем, существованием и несуществованием.

³³ Булакское и бейрутское издания дают *من حيث الظاهر*, издание О. Йахйа — *من حيث المظاهر*; перевожу по последнему.

³⁴ Разделение двух типов божественных имен («имена» и «имена имен», или «имена с точки зрения Его речи» и «имена с точки зрения местоявлений») — это различие имен чистой Самости и имен божественности, которые возможны только как соотнесенность с миром (а значит, они предполагают мир и невозможны без него). Это различие разъясняется в следующем абзаце.

³⁵ Определение знания и познания см. выше, в «Тезисах», Тезисы 41 и 56, и комментариях к ним. Здесь Ибн 'Арабӣ фактически демонстрирует движение от понятия Самости к понятию божественности как необходимое и вызванное самой логикой понимания знания в процессуальной мыслительной среде. Он начинает с тезиса о тождестве знания и Самости, который обоснован представлением

об абсолютности Самости и невозможности добавить к ней что-либо. Но уже на следующем шаге рассуждения выясняется, что, поскольку знание — это соотносительность с познаваемым (см. определение знания в указанных выше Тезисах), удержать положение о тождестве знания и Самости невозможно. Оно уступает место положению о соотносительности Бога и мира, т.е. положению о божественности.

Процессуальная парадигма истолкования знания, которой следует Ибн 'Араби, исключает понимание знания как противопоставленного бытию или как его ступени (так было, например, у *фалāсифа*, говоривших о «существовании в знании» и «внешнем существовании», т.е. существовании в мире). Кроме того, здесь наличие познаваемого — логическое *условие* познания: вещи должны иметься, чтобы Бог знал их (чтобы установилась связанность с ними). Ошибкой стало бы соскальзывание в то русло толкования, где знание Бога о вещах расценивается как условие их существования.

Божественные имена, как неоднократно говорилось выше, — это как раз то, что устанавливает связанность божественности с вещами мира (с местоявлениями-*мазāхир*, в которых явлено существование, т.е. Самость Бога), поскольку имена Ибн 'Араби понимает как «соотносительности» (*нисаб*).

³⁶ Как *воплощенности* — т.е. как воплощенности, утвержденные в божественности: эти воплощенности не характеризуются временным существованием и не возникают, они имеются *всегда*. См. подробнее коммент. 105 к «Тезисам».

³⁷ В оригинале: *مع كونها معقولة الحكم*. Имеются в виду те определенности, результатом которых становится множественность вещей во временном существовании.

³⁸ *Воздействие* (*'асар*) — букв. «след», т.е. воздействие (след) имени в мире, иначе говоря, его явленность в вещах мира. Ибн 'Араби говорит, что, поскольку имена (=соотносительности) связывают Бога и мир, можно рассматривать их с одной из этих двух точек зрения: с точки зрения Бога или с точки зрения мира.

³⁹ Баальбек — древний город в Ливане. Рамхормоз (античный Саманган) — древний город в иранской провинции Хузистан. Названия этих городов — двухсоставные: Баал + Бек; Рамхор + Моз. Сложные имена редки в арабском языке; о способах их образования, типологии и спорах относительно критерия составного имени см.: *Панахи М.П.* О критерии сложного слова в арабском языке // Семитские языки. Вып. 2. Материалы первой конференции по семитским языкам 26–28 октября 1964 г. М.: Наука, 1965. С. 145–151.

⁴⁰ Ибн 'Арабӣ имеет в виду указание высказанности на смысл; подробнее см. коммент. 102 к «Тезисам».

⁴¹ Под «застывшим именем» (*исм джәмид*) арабская грамматика понимает имя, к которому неприменимо словообразование и словоизменение. К этому разряду относятся, в частности, имена собственные, которые и имеет здесь в виду Ибн 'Арабӣ. Его мысль заключается в том, что имя «Единый-Один» указывает на Самость Бога еще более собственным образом, нежели имена собственные указывают на своих носителей, поскольку те даются и понимаются в связи с чем-то дополнительным (неизвестно, на кого из Зайдов указывает имя «Зайд», пока не указана, как говорит Ибн 'Арабӣ, соотнесенность, которая позволит конкретизировать указание), а данное божественное имя ни на кого другого указывать не может, поскольку только оно точно соответствует Самости Бога, и Самость соответствует только ему (отношение между ними взаимно однозначное). Именно поэтому Ибн 'Арабӣ говорит о «знаковости» (*'аламиййа*) этого имени: знак, в контексте общей теории указания на смысл, в отличие от высказанности, относится только к своему индивидуальному предмету (см.: Чалисова Н.Ю., Смирнов А.В. Подражания восточным стихотворцам: встреча русской поэзии и арабо-персидской поэтики // Сравнительная философия. М.: Изд. фирма «Вост. лит-ра» РАН, 2000. С. 245–344, интересующая нас положение — с. 288–289).

⁴² Речь о том, какое из имен может играть роль субъекта и/или предиката в субъект-предикатных высказываниях: принято говорить, что «Бог — Один», «Бог — «Единый», но не принято говорить «Один — Бог» или «Единый — Бог».

⁴³ Божественные имена упоминаются при обращении к Богу с мольбой, например: «О Бог!», «О Дарующий!» и т.д., чем и объясняется такая форма в тексте Ибн 'Арабӣ.

⁴⁴ Иначе говоря, чистая Самость Бога не соотнесена ни с каким сущим в мире, чем она и отличается от божественности.

⁴⁵ Данный и предыдущий абзацы — едва ли не самое ясное и сильное выражение той мысли, что утвержденные воплощенности, равно как они же, существующие в мире, не производятся Самостью, а имеются наряду с ней.

⁴⁶ Интересно, что булакское и бейрутское издания дают вариант *لا نجعله* «мы не считаем Его» (букв. «мы не делаем Его»), тогда как О. Йахйя дает *لا يجعله (اسم الغني)* «[имя “Не нуждающийся”] не делает Его», не указывая в примечаниях вариант *لا نجعله* как присутствующий в какой-либо из рукописей и связывая отрицание причинности

с Богом не вообще, а только в аспекте его имени «Не нуждающийся», что и добавляет от себя в скобках в качестве пояснения.

Первое чтение представляется предпочтительным, поскольку оно согласуется с ходом мысли Ибн ‘Араби, сколь непривычным он ни показался бы кому-либо. О том, что Бог не понимается как причина воплощенностей (т.е. что они самостно независимы от него и имеются *наряду* с ним), было сказано чуть выше; см. также «Тезисы», Тезис 23. Положение о том, что причинность — это взаимное определение вещи-в-мире и вещи-в-Боге (круговая причинность, где причина становится следствием и наоборот), но *не* произведение вещей Богом, является принципиальным для Ибн ‘Араби и высказано им многократно. Именно с этой концепцией связан и один из центральных его терминов — термин *таджаллин* «проявление», который ввел в заблуждение не одно поколение исследователей, трактовавших проявление Бога как мир в духе пантеизма. Между тем этот термин означает, что вещи мира, имеющиеся (но не обладающие существованием) независимо от Бога, получают от него существование: так Бог «является» в мире — как сам факт существования вещей, но не как вещи. Таким образом, вещи — не следствия божественной творческой активности, и Бог — не их причина; вещи — «местоявления» Бога, когда явленность их существования и означает, что Бог явлен (*зāхир*), тогда как сами вещи оказываются скрытыми за этой явленностью. Иначе говоря, термины «местоявление», «явление» и «проявление» обслуживают в концепции Ибн ‘Араби тот круг вопросов, который в доктринальной мысли решался как сотворение вещей Богом из ничего, а в философской — через концепции причинности, когда Бог понимался как высшая и первая причина вещей.

⁴⁷ Иначе говоря, дарение не вызвано тем, что Богу *нужно* одаривать. Дарение — действие, которое Бог производит по собственному почину, однако дарение с необходимостью предполагает не единичность Бога, а наличие одариваемого наряду с одаривающим Богом.

⁴⁸ То есть дать атрибут существования, который не должен необходимо принадлежать ничему, кроме Самости.

⁴⁹ Очень ясная формулировка, показывающая смысл терминов «очищение» (*танзīх*) и «уподобление» (*ташбīх*) у Ибн ‘Араби и вместе с тем устанавливающая соотношение между понятиями «Самость» и «божественность». Очищение предполагает абсолютную Самость, уподобление — божественность как развернутость несуществующих (утвержденных) вещей в их соотнесенности с миром, где каждая из них имеет атрибут существования. Самость возможна без

божественности, но божественность без Самости невозможна, так как существование, которым обладают вещи мира, — это не что иное, как Самость Бога, равная чистому существованию (поэтому вещь и служит местоявлением — *мазхар* — Самости). Вот почему необходимо соединять очищение и уподобление, *танзӣх* и *ташбӣх*, поскольку только так, имея и представление об абсолютной Самости, и представление о божественности-и-мире, можно выстроить правильное представление о миропорядке.

⁵⁰ Истинно (*хақӣқа^{ман}*): т.е. в истинном значении слова, в прямом смысле, не метафорично.

⁵¹ Понятно, почему: очищение дает нам Самость, т.е. чистое существование, а оно как раз и явлено в вещах мира, поскольку своего существования у них нет.

⁵² В оригинале: *فان كان المسمى لسان الظاهر فيها فهو كونه إلهًا*. О. Йахйа огласовывает: *فان كان المسمى لسان الظاهر*, что однозначно требует переводить «если именуемое — это язык явленного в них». Такой перевод, во-первых, страдает невнятистью: трудно понять, как язык может именоваться (а не именовать) и что вытекает из этого для теории имен в данном контексте. Во-вторых, он не согласуется с употреблением выражения *лусан аз-зәхир* «язык явленного» у Ибн 'Арабӣ и у других авторов: не удастся обнаружить контексты, которые поддерживали бы предложенную О. Йахйа интерпретацию. Я предлагаю огласовывать *الظاهر لسان المسمى*. При такой интерпретации «язык яв[лен] ного» — это божественность ('улӯхиййа), на которую Ибн 'Арабӣ указывает, говоря *فهو كونه إلهًا* «Он — божество», и которая, конечно же, «ближе» к божественной Самости, нежели воплощенность возможной вещи, о которой Ибн 'Арабӣ говорит здесь как о «языке местоявления».

⁵³ В оригинале: *من لسان المظهر اذا تسمى بالغنى*. В этой фразе *تسمى* «именуется» относится к *المظهر* «местоявление», а не к *لسان* «язык»: здесь, как и в предыдущем случае, именуется вещь, а не язык.

⁵⁴ Здесь я принимаю интерпретацию О. Йахйа, который предлагает читать так: *مع وجود اسم الغنى ، المقيد ، له* — относя, насколько можно понять по расставленным запятым, *وجود المقيد* к *وجود*. Такое прочтение хорошо согласуется с общей концепцией Ибн 'Арабӣ: скованное (*мукаййад*) существование имени «не нуждающийся» характерно именно для временной, мирской стороны, где оно служит именем вещи, и ему противостоит абсолютное (*мутлақ*) существование этого имени в вечностной стороне как имени Самости.

⁵⁵ Коран 51:56.

⁵⁶ Коран 42:49–50, С.

⁵⁷ Коран 42:50, С.

⁵⁸ 42-я сура, аят из которой процитировал Ибн ‘Арабӣ, повествует о том, что Бог одаривает людей, многое прощает им, наказывает за злые дела, прежде простив часть их, награждает за добрые, и в целом — полностью распоряжается судьбой всего мироздания. Эти действия Бога Ибн ‘Арабӣ и называет «дарами». Поскольку общее настроение этой суры — увещевание и предостережение, т.е. призыв к людям обратиться к подлинной вере и поклоняться Богу, Ибн ‘Арабӣ называет эти дары «требующими возмещения», ибо за повествованием о дарах стоит призыв к поклонению, т.е. некое «требование», «искание» (*талаб*) со стороны Бога.

⁵⁹ Коран 51:56.

⁶⁰ Иначе говоря, сотворение людей как таковое («ради них», т.е. сам факт сотворения) — это только предоставление существования их воплощенностям, наличествовавшим до того; здесь нет еще ничего, что указывало бы на необходимую соотнесенность Бога и мира, и Бог как дающий существование не схож и не соотнесен ни с чем в мире (это — «очищение» Бога). Необходимая соотнесенность появляется при рассмотрении того же акта сотворения в другом аспекте, как совершенного ради поклонения людей Богу: здесь мы уже видим в людях те же характеристики («имена»), что принадлежат и Богу, и между этими двумя сторонами миропорядка устанавливается *зāхир-бāтин*-соответствие (Бог «уподоблен» миру).

Вопрос 39

Что есть Величайший разум,

от которого были отделены разумы для всех Его творений?⁶¹

[2:66⁶²] **Ответ:** Как оказалось, должны иметься⁶³ три степени познаваемого возможного. Это — степень чистых смыслов, свободных от материи, которые постигаются разумом благодаря доказательствам и интуитивно⁶⁴. Степень постигаемого чувствами, т.е. сенсiblemente (*маҳсӯсāt*). Степень того, что постигается разумом и чувством⁶⁵, т.е. — воображаемого (*мутаҳаййалāt*): здесь смыслы представлены в чувственно-воспринимаемых формах, запечатлеваемых служащей разуму силой запечатления (*кувва муṣаввира*)⁶⁶. Необходимость этого определена тем, что именуется природой (*табӣ ‘а*), поскольку в ней получают свое телесное устройство люди и джинны.

И вот, когда Бог пожелал разъяснить Своим рабам, коим вменены предписания Закона, как им обрести счастье, через Своих посланцев

к ним из числа людей, прибегнув к небесному духу, с этим ниспосланному в сердца некоторых людей, именуемых посланниками и пророками, — то смыслы в речах Он дал как чувственно-постигаемое в формах, что приемлют дробление и деление, малочисленность и множественность, сделав эту область пространством (*хадра*) воображения. В своих речах они представили смыслы телесными⁶⁷, и благодаря уподоблению разумы восприняли их, [2:67] как воспринимают сенсительное, которому уподоблены эти смыслы, хотя сами по себе они не могут занимать места, делиться, быть малочисленными или множественными, обладать пределом, размером, качеством и количеством.

Как довод нам, дабы мы принимали подобного рода вещи, даваемые Им в этих формах, он привел пример того знания, что спящий видит во сне в форме молока: он пьет его, пока из-под ногтей не показывается влага. Его спрашивают: «О посланник, как ты истолковываешь это?», т.е. — к чему возводишь увиденную тобой форму? Тот отвечает: «Как знание ('илм)»⁶⁸. А как известно, знание — не тело, именуемое молоком, и не молоко; оно — смысл, свободный от чувственно-постигаемых форм.

К этому же относится рассказанное Законодателем о том, что разумы распределены среди людей так же, как распределяются зерна. Одним людям достался разум — если представить его в форме, допускающей взвешивание, — на кафиз⁶⁹ или два, а также больше или меньше, на мудд⁷⁰ или два, а также больше или меньше этого. Так он разъясняет различие людей по разуму⁷¹.

Мы и сами тому свидетели, поскольку видим, что все люди — разумные существа и видят сны. У одного разум постигает глубочайшие тайны и смыслы и толкует форму одного слова, полученного от Мудреца, пятьюдесятью способами, или даже ста, или большим либо меньшим их числом, относя ее к наискрытнейшим смыслам и к возвышенным знаниям, связанным с божественной или духовной стороной, или с природой, или с математикой, или с логическими весами. А у другого разум ниже этого, у третьего — еще ниже; а еще у кого-то разум превышает этот.

Поскольку разумы, как видим, различаются, их надо распределить среди людей так же, как распределяются самости, которые могут быть больше или меньше. Смысл, который принимает это смысловое деление, представляемое [в телесной форме], называется Величайшим разумом⁷²: это от него были отделены разумы для разумных существ согласно имеющемуся среди них различию.

Если представить дело истинным образом путем сравнения и уподобления, то образование разумов из этого Величайшего разума более всего соответствует тому, как от первого светильника зажигаются все фитили, и тогда светильники умножаются по числу фитилей. Фитили принимают свет от этого [первого] светильника согласно своей подготовленности (*исти 'dād*). Природный фитиль, предельно чистый, пропитанный прозрачным маслом и мясистый, и света примет изобильнее и больше, нежели фитиль, уступающий ему по чистоте и прозрачности, так что светы будут различаться в соответствии с подготовленностью фитилей. При этом ничего не убудет от первого светильника; нет, он останется в своем совершенстве, каким был.

Каждый из этих светильников сравнивает себя с ним и говорит: «Я подобен ему. Чем же он превосходит меня? Как от меня берут [свет], так и от него». И вот он все мечется — а не видит, что тот превосходит его, поскольку служит корнем (*'aql*) и предшествует ему, а во-вторых, тот вне материи и без всякого посредника между ним и его Господом. А у всего прочего существование появляется только благодаря тому [светильнику] и материям, воспринимающим от него возгорание, — и тогда появляются воплощенности разумов. Но все это скрыто от них, и, более того, они этого не вкушают. Как тому, кто получает существование только благодаря соединению отца и матери, постичь истину того, кто существует без всякого посредника?

Если разумы не в состоянии постичь Первый разум, от которого они появились, то еще более бессильны они постичь Творца Первого разума, Всевышнего Бога. Ведь первым Он сотворил Разум⁷³, от которого появились эти разумы при посредстве природных душ. Он — первый из отцов, его Бог назвал в Своей Дражайшей Книге духом и соотнес с Собой. Ведь Он говорит о природных душах, об этом духе и об этих единичных душах, что имеются у каждой природной души: «Когда Я дам ему стройный образ и вдохну в него от Моего духа»⁷⁴. Это и есть сей Величайший разум. Поэтому про него говорят «врожденный разум» (*'aql ḡarīzīyī*), т.е. — то, что предполагает это природное устройство (*наш 'a*) своей подготовленностью, каковая является приданием ей стройного образа и вида для принятия этого [духа].

Знай, что корень (*'aql*) любого множественного — единое (*vāḥid*): все тела восходят к одному телу, души — к одной душе, разумы — к одному разуму. Однако из единого не получится множественность в силу одной только его единичности (*'aḥādīyī*); нет, лишь благодаря соотношениям. Если ты внимательно рассмотрим то, о чем

мы говорили, найдешь, что это так. И окажется, что это единое как будто разделилось на эту множественность, — не так, что оно разделилось в самом себе: либо потому, что оно не принимает делимость, как, например, души и разумы и тот корень, к которому они восходят; либо потому, что ему по силам, чтобы из него была эта множественность и при этом его телесность (*джисмиййа*) никак не убывала бы, как у тел, которые порождают живое существо благодаря влаге или ветру, — ведь эта влага или ветер не входят в определение тела, из которого образовалось то, что образовалось.

Комментарий

⁶¹ Для всех Его творений: в оригинале *ли-джамӣ 'халқи-хи*. Здесь под *халқ* «творение» понимаются не все творения вообще, а только разумные существа, т.е., как уточнит чуть ниже Ибн 'Арабӣ, люди и джинны.

⁶² В издании О. Йахйа — т. 12, с. 245 (§ 185), в булакском издании — т. 2, с. 73.

⁶³ Как оказалось, должны...: в оригинале — *لما كان في نفس الامر* — *يقتضى* (последнее слово огласовываем *йуктадә*). В завершение перечисления типов («степеней») познаваемого Ибн 'Арабӣ скажет, что под *'амр* («то, что» вызвало необходимость) он понимает «природу», т.е. мир. Таким образом, речь идет о том, что мир устроен так, что имеются три типа принадлежащих самому миру («возможное») вещей, которые познаются тремя различными способами.

⁶⁴ Благодаря доказательствам и интуитивно: в булакском и бейрутском изданиях *البداية والادلة*, у О. Йахйа последнее слово иначе и с огласовками: *البداية*. Видимо, подразумевается искаженное *بدائه*, мн. от — *بديهية* «интуиция». Имеется в виду непосредственное схватывание разумом тех или иных истин, например, «равные третьему равны между собой».

⁶⁵ В булакском и бейрутском изданиях *بالعقل او الحواس* «разумом или чувством», у О. Йахйа — *بالعقل والحواس* «разумом и чувством». Перевожу по последнему.

⁶⁶ О соотношении разума и воображения, смыслов и форм у Ибн 'Арабӣ см. «Тезисы», Тезисы 14, 15, 50, 56. Нельзя не отметить параллель между этими категориями, обслуживающими теорию познания, и делением всех людей на три типа в зависимости от того, насколько точно они соединяют *танзӣх* и *ташбӣх*, очищение и уподобление, с которого Ибн 'Арабӣ начинает данную, 73-ю главу «Мекканских откровений» (см. коммент. 1 к «Вопросам и ответам»).

Танзīх для него — это уход в сторону постижения смыслов (постижение смыслов — функция разума); *ташбīх* — уход в сторону постижения форм (постижение форм — прежде всего функция чувств, которые схватывают их). А вот соединение смыслов и форм, разумно-постигаемого и чувственно-постигаемого, правильное и точное соединение *танзīх* и *ташбīх* — это функция воображения (*хайāl*). Из этого вытекает и смысл категории «воображение» у Ибн ‘Арабī, и ее место в его общей теории познания.

⁶⁷ Булакское и бейрутское издания дают *فحصروا المعاني في الخطاب*, О. Йахйа — *فجسدوا المعاني في الخطاب*; перевожу по последнему.

⁶⁸ Ибн ‘Арабī имеет в виду хадис: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “Во сне мне дали стакан молока. Я пил его, пока не увидел, как из-под ногтей показалась влага, а остаток отдал ‘Умару Ибн ал-Хаттāбу”. Его спросили: “А как ты истолковал это, о посланник Божий?” — “Как знание”» [Бухари 82, параллели у Муслима и ат-Тирмизī]. Ибн Хаджар ал-‘Асқалāни в своем комментарии «Фатх ал-бāрī» на «ақ-Сахīх» ал-Бухāрī указывает, что молоко истолковывается как знание благодаря тому, что и то и другое полезно.

⁶⁹ *Қафīз* — мера веса, имевшая разное значение; здесь — символ чего-то весомого (кафиз состоит из многих муддов).

⁷⁰ *Мудд* — мера веса, меньшая, чем кафиз.

⁷¹ Идентифицировать текст, который имеет в виду Ибн ‘Арабī, не удалось.

⁷² Три издания дают для этого выражения попеременно в разных контекстах *ал-‘ақл ал-акбар* и *ал-‘ақл ал-аксар*.

⁷³ В оригинале — *’аввал mā халақа ’аллāх ал-‘ақл*. Выражение *’аввал mā халақа ’аллāх* «первым Бог сотворил» — весьма частотное в сунне, и абсолютное первенство принадлежит Перу (*қалам* — калам, тростниковое перо): Бог первым творит Перо, затем — Чернила, Перо записывает все, что будет до дня воскресения; третьим (в некоторых вариантах) Бог творит Разум. Кроме того, первым Бог творит (с частотностью на два порядка меньшей): человека; свет и тьму; небеса и землю; Каабу (а затем под ней землю); Жемчужину (превращающуюся в воду, а затем — свой Престол). Уже ал-Вақидī фиксирует (в отличающейся формулировке: *халақа ’аввалан ал-‘ақл* — Футұх аш-Шām. Т. 1. Байрұт: Дār ал-джīл. С. 280) с анонимной ссылкой интересующий нас вариант (первым сотворен Разум), позже в формулировке, которую приводит Ибн ‘Арабī, хадис (без иснада) появляется у ал-Исбахāни (*Хилият ал-авлийā*). Т. 7. Т. 3. Байрұт: Дār ал-китāб

ал-'арабийй, 1405 х. С. 318), у ал-Ғазālӣ (Иҳйā' 'улӯм ад-дйн. Байрӯт: Дār ал-ма'рифa, б.г. С. 4) и у других авторов.

⁷⁴ Коран 15:29, С.

Вопрос 40 **Каков атрибут Адама (мир ему)?**

Ответ: Если хочешь, его атрибут — пространство (*ҳадра*) божественности; если хочешь, совокупность божественных имен; если хочешь, то, как сказал пророк (да ниспошлет Бог ему благословение и мир!), «Бог создал Адама по Своей форме»⁷⁵. Вот каков его атрибут⁷⁶.

Поскольку Он сотворил его совокупно обеими руками⁷⁷, мы узнали, что Он даровал ему атрибут совершенства: Он создал его совершенным и совокупным (*джāми* '). Поэтому он принял все имена⁷⁸. Он — совокупность мира с точки зрения его истин, а потому он — независимый мир, а все остальное — часть мира.

Соотнесенность человека с Истинным в земном мире совершеннее с точки зрения его скрытого; а в его тамошнем устройении его соотнесенность с Истинным — по его явному и скрытому. Что касается ангела, то его соотнесенность с Истинным по явному полнее, а скрытого у ангела нет. Но [эта соотнесенность] с Истинным — постольку, поскольку Он именуется Богом, а не с точки зрения Его Самости. Ведь с точки зрения Своей Самости Он — для Себя (*ли-зāти-хи*), а как именуемый Богом Он предполагает мир. Оттого мир не узнал об Истинном ничего, кроме Его степени (*мартаба*), а именно, что Он — божество и господь⁷⁹. Поэтому он и не может говорить о Нем иначе, нежели [говоря] об этих соотнесенностях и сопряженностях.

Он был назван Адамом, поскольку определен (*ли-ҳукм*) своим явным, — ведь познано о нем только его явное, как и [2:68] об Истинном познано только явное имя, а именно — божественная степень, тогда как Самость неведома. Так же и скрытое Адама было неведомо миру, т.е. ангелам и тем, кто ниже их. Они судили о его порче, — о том, что он портится, — по явной стороне его устройства, увидев, что оно сложено из разных, противоположных, несовместимых природ, и поняв, что в том, кто так устроен, непременно должно обнаружиться воздействие этих основ. Если бы они знали его скрытое, т.е. истинность той формы, по которой Бог сотворил его, то увидели бы, что ангеловость (*малакиййа*)⁸⁰ — лишь часть его сотворенности. А так они остались в неведении относительно его божественных имен, которые

он снискал благодаря этой совокупности (*джам'иййа*)⁸¹, когда ему открылся Он, и он узрел Его Самость. Тогда узнал он свою Опору — во всем и ото всего⁸².

Вот почему весь мир — это отдельный Адам (*тафсїл 'āдам*), а Адам — совокупная книга (*китāб джāми* '). Он для мира — как дух для тела. Человек — дух мира, а мир — тело. Благодаря этой совокупности весь мир — Большой Человек, а человек — в нем. Если взглянешь на мир без человека, то найдешь его похожим на устроенное тело без духа. Мир обретает совершенство благодаря человеку, как тело получает совершенство благодаря духу. Человек вдунут в тело мира, он — искомое (*мақсūd*) мира.

Ангелов Бог сделал посланниками к нему, а потому назвал их *малā'ика* «ангелы», т.е. *русул* «посланники», от слова *ма'лука*, означающего *рисāла* «послание»⁸³. Если говорить о достоинстве (*шараф*), исходя из совершенства формы, то человек совершеннее. А если говорить о достоинстве, исходя из познания Бога со стороны Истинного, а не путем умозрения, то наилучший и самый достойный — тот, кому Бог оказал честь Своими словами: «Этот для Меня — лучший»⁸⁴: Ему не возбраняется предпочесть кого пожелает из Своих рабов. Ведь знание о Боге, дающее достоинство, не имеет предела, у которого можно было бы остановиться.

Комментарий

⁷⁵ В оригинале: *инна 'аллāх халақа 'āдам 'алā сўрати-хи*. Особенности арабской грамматики позволяют прочитать последние слова и как «в его (т.е. Адама) форме», и как «в Его (т.е. Своей, божественной) форме», с чем и связана полемика между религиозно-доктринальными авторами, сводящими дело к первому толкованию, и суфийскими, настаивающими на втором.

Цитируемые слова — часть известного хадиса: «Если кто-то из вас пойдет войной на своего брата, пусть не задевает лицо, ибо Бог создал Адама по его/Его форме» (Муслим 4731; параллели: Бухари 2372, Муслим 4728–4730, 4732). Последние слова («Бог создал Адама по его/Его форме») классические комментаторы хадисов считают сомнительными, не включают в некоторые версии хадиса (ал-Бухārй) и толкуют по-разному, прежде всего как «Бог создал Адама в его форме», что допускается арабской грамматикой: имеется в виду, что Бог сотворил Адама сразу в готовом виде, в отличие от других людей, которые проходят последовательные стадии творения (прах, семя, сгусток крови, т.д. — см. Коран 22:5, 18:37 и др.). Как будто отвечая этой

традиции классического религиозно-доктринального толкования, Джәмӣ пишет в комментарии на «Геммы мудрости» Ибн 'Арабӣ:

Поскольку местоимение [-*хи* «его»] в *сӯрати-хи* «[по] его форме» может быть отнесено и к Адаму, как это считают некоторые, он в другой передаче [того же хадиса] повторяет «по форме Милостивого», отрицая эту возможность, дабы текстом (*насҗ*) закрепить искомое (*Джәмӣ*, 'Абд ар-Раҳмән. Нақд ан-нусуҗ фӣ шарҳ нақш ал-Фусуҗ / Ред. Джалал ад-Дйн 'Аштиянӣ. Тахрән: Му'ассаса-йи мута'ла 'ат ва таҳқӣқат-и фархангӣ, 1370 л.х. С. 94).

Джәмӣ ссылается на шейха 'Абӯ Бакра ибн Исхāқа, автора «Ма'āни ал-аҳбār» («Смыслы вестей» — вероятно, это ал-Калāбāзӣ, известный суфийский автор 4 века хиджры, которому принадлежит неопубликованная работа под таким названием — см. EI, статья al-Kalābādhi), передававшего хадис: «Не уродуйте лица [людей], поскольку сын Адама — по форме Милостивого» (Там же); практически та же редакция встречается в некоторых опубликованных сборниках хадисов, например, у Ибн 'Абӣ 'Асима аш-Шайбāнӣ (*Ибн 'Абӣ 'Асим*, 'Амр ад-Даххāk аш-Шайбāнӣ. Ас-Сунна (Сунна) / Ред. Муҳаммад Насир ад-Дйн ал-Албāнӣ: В 2 т. Т. 1. № 517. Байрӯт: ал-Мактаб ал-ислāмийӣ, 1400 х. С. 228–229).

Этот вариант был известен и религиозно-доктринальным комментаторам и не остался без их внимания и ответа. Ибн Хаджар ал-'Асқалāнӣ, толкуя этот хадис у ал-Бухārӣ, передает мнение ал-Қуртубӣ, который писал, что слова '*алā сӯрат ар-раҳмән* «по форме Милостивого» не признаются учеными в качестве достоверных, а если и признаются, то должны быть истолкованы (*та'вил*) так, чтобы исключать всякое уподобление (*ташбӣх*) твари Творцу (*ал-'Асқалāнӣ*, *Ибн Хаджар*. Фатҳ ал-бārӣ шарҳ Саҳӣх ал-Бухārӣ / Ред. Муҳибб ад-Дйн ал-Хатӣб: В 13 т. Т. 5. Байрӯт: Дār ал-ма'рифa, 1379 х. С. 183). О том, каким должно быть такое истолкование, дает представление ал-Қуртубӣ, который со ссылкой на Ибн ал-'Арабӣ (известный хадисовед — не путать с нашим автором) и в контексте обсуждения формулы «по форме Милостивого» говорит, что, поскольку Бог не имеет телесной (*муташаххиса*) формы, речь может идти только о смыслах (*ма'āнин*), и перечисляет некоторые из них: живой, знающий, могущественный, волящий, говорящий, слышащий, видящий и т.д. (*ал-Қуртубӣ*, 'Абӯ 'Абдаллāх. Ал-Джәмӣ ли-аҳкām ал-қур'ан: В 20 т. Т. 20. Каир: Дār аш-ша'б, 1372 х. С. 114).

Интересно, что этот классический религиозно-доктринальный комментарий подводит нас довольно близко к букве (хотя, конечно, не к духу) толкования Ибн 'Арабӣ, поскольку и он считает, что

человек — собрание всех истинностей, или смыслов, которые составляют Третью вещь, равно как божественность (и, соответственно, они же воплощены в мире в целом и в любом конкретном человеке в отдельности). Не случайно Джамий говорит, что форма человека — это «совершенная божественная форма» (*сӯра ’улӯхиййа кәмила*) (*Джәмий, ’Абд ар-Раҳмән. Нақд ан-нусӯс фӣ шарҳ нақш ал-Фусӯс / Ред. Джалāl ад-Дйн ’Аштијāнӣ. Тахрāн: Му’ассаса-йи мутāла’āt ва таҳқӣқāt-и фархангӣ, 1370 л.х. С. 93*).

⁷⁶ Отметим, как выстроено перечисление трех толкований атрибута Адама. Первым названо «пространство божественности», вторыми — божественные имена. Как мы помним, имена — это соотносительности, связывающие божественность и мир. Мир не упомянут здесь прямо, но это понятие легко восстанавливается, во-первых, по первым двум, божественности и соотносительностям (ведь божественность соотносена именно с миром), а во-вторых, благодаря упоминанию «формы» в хадисе, поскольку мир — собрание «форм». Однако в целом формула хадиса отправляет к другому, четвертому толкованию: к Самости Бога. Эти четыре толкования будут перечислены Ибн ‘Арабий в самом начале Вопроса 42.

⁷⁷ *Обеими руками*: в оригинале *байна йадай-хи*. Творение Адама обеими руками — его отличительная черта и одно из свидетельств его особого положения и совершенства. Выражение *байна йадай-хи* в этом смысле встречается в сунне; творение Адама обеими руками Бога Ибн ‘Арабий специально обсуждает в «Геммах мудрости», Гл. 1 и 15, а также ниже, в Вопросах 41 и 44; см. также коммент. 1 к «Вопросам и ответам».

⁷⁸ Согласно Корану, сотворив человека, Бог научил его именам всех вещей и тем самым поставил выше ангелов (см. Коран 2:30–33).

⁷⁹ Иначе говоря, мы знаем о божественности и господствии: первое означает соотносительность между вечным и временным, божественным и мирским по линии всех имен, или атрибутов, или истинностей, или смыслов; второе — по линии одного из них или какой-то их части.

⁸⁰ Так у О. Йахйа; в булакском и бейрутском изданиях — *الملائكة* вместо *الملائكة*.

⁸¹ О понятии «совокупность» (=божественная совокупность, совокупность божественных имен) см.: *Ибн ‘Араби. Геммы мудрости. Глава 1 (отрывок) / Пер. и коммент. А.В. Смирнова // Ишрак: Ежегодник исламской философии. № 3. М.: Вост. лит-ра, 2012. С. 62–76, коммент. 24, 25. Первая глава «Гемм мудрости» посвящена Адаму и составляет хорошую параллель тому, что Ибн ‘Арабий пишет здесь.*

⁸² Так в оригинале: *фа-'алима мустанада-ху фй кулл шай' ва мин кулл шай'*. Вероятно, «во всем» относится к «Опоре», а «ото всего» — к «узнал»: в каждой вещи человек увидел Опору-Бога как ее скрытое, и так от каждой вещи он узнал об этой Опоре.

⁸³ Эту этимологию поддерживает и Ибн Манзур. Слово *малак* (ангел), пишет он, образовано от *ма'лак*, в котором хамза сперва поменялась местами с лямом (получилось *мал'ак*), а затем была опущена ради легкости произношения. *Ма'лак* — посланник, а *ма'лука* — послание (Ибн Манзур. Лисан ал-'араб. Т. 10. Байрут: Дар садир, б.г. Статья 'л-к. С. 394).

⁸⁴ В оригинале — *хазй афдал 'индй*. Такую фразу в литературе обнаружить не удалось; выражение *афдал 'индй* «лучший для меня» довольно частотно, и пальма первенства принадлежит хадису, в котором Мухаммад говорит об Абу Бакре, что тот для него — лучший из всех сподвижников (он произнес это после того, как Абу Бакр заплакал, услышав, как Мухаммад сказал, что одному из рабов Божьих был дан выбор между этим миром и тем, что подле Бога, и тот выбрал второй: Абу Бакр раньше других догадался, что Мухаммад имел в виду себя, и проявил тем самым свою проницательность).

Вопрос 41 **Чем достоин он?**

Ответ: Бог удостоил его (*тавалля-ху*) тремя. Удостоил его, сотворив его Своими двумя руками; удостоил его, научив именам, коими не удостоил ангелов⁸⁵; а также — преемничеством, как о том рек Он: «Я поставлю на земле преемника»⁸⁶. Если Его слова «на земле преемника» — как Его слова «Бог ('илāх) на земле»⁸⁷, тогда он — заместитель (*нā'иб*) Истинного на Его земле; именно об этом мы ведем речь. Если же под преемничеством Он имел в виду, что оставляет того, кто будет на ней, пока Его не будет, то мы говорим не об этом⁸⁸. Но под «преемником» в Его высказывании подразумевается заместитель Истинного, ибо они сказали: «Кто будет делать непотребства на ней и будет проливать кровь»⁸⁹, — а на такое способен только обладатель власти (*хукм*), власть же есть только у того, кто занимает ступень старшинства и осуществления повелений.

Задавший вопрос⁹⁰ подразумевал преемничество в значении замещения (*нийāба*) Бога среди Его созданий. Так вот, Он устроил его Своим явным именем и даровал знание имен с точки зрения их свойств, от которых проистекает воздействие; и вот, через них он распоряжается в мире.

В самом деле, каждое имя по-своему воздействует на мир. Эти их свойства известны тем, кто знает науку о буквах (*'илм ал-хурӯф*) и их порядке, когда они записаны, произносятся или представляются (*мутавакххама*) в воображении. Среди них есть такие, что обладают воздействием в небесном мире, и если их произнести или записать в чувственно-постигаемом мире, то благодаря этому нисходит духовное (*рӯҳāниййāt*)⁹¹. Есть такие, что обладают воздействием в мире Могущества (*'āлам джабарӯтийй*), на духовных джиннов. Есть такие, упоминание которых воздействует на воображение и чувство любого, кто оными обладает. Есть такие, что обладают воздействием в Высочайшей Заповедной Стороне (*ал-джāниб ал-аҳмā ал-а 'лā*) — в Области соотнесенностей.

Вот именно это воздействие и его имена не известны никому, кроме пророков и посланников (да ниспошлет им Бог мир!); это — имена Законодательства (*ташрī'*). Приводить в движение эти Законы значит влиять на эту Сторону соотнесенностей⁹². А это — могущественная Сторона, никак не воспринимаемая. Истинный (Пречист Он!) сделал ее областью Своих тайн и местопроявлением Своих проявлений (*маджлā таджаллиййāti-хи*). Именно отсюда — нисхождение, утверждение, совместность, радость, смех, величина⁹³ и те [телесные] орудия, что нужны для этого и имеются только у того, кто обладает величиной, количеством и качеством.

Всевышний говорит: «Именно Он — божество (*'илāх*) на небе»⁹⁴, упомянув и оность, и — через имя, к ней относящееся — божественность⁹⁵, которую надлежит Ему явить на небесах, — «и божество на земле»⁹⁶, упомянув имя, которое Ему надлежит явить на земле, будучи божеством. Адам замещает это имя, оно — его скрытое, и это оно обучает его знанию воздействий, проистекающих от тех божественных имен, которые имеют отношение к земле, поскольку он — преемник на ней.

Таков каждый преемник на земле. Вот почему Он говорит: «Сделал вас преемниками на земле»⁹⁷. Одни из нас будут преемниками других на той ступени (*мартаба*), пусть даже в силу различия времени и состояний одни преемники превосходят на ней других: одно время и одно состояние даруют то, чего не дадут прежние или последующие времена и состояния. Поэтому с различием эпох различаются знамения пророков. Знамение каждого преемника и посланника соотнесено с явленным (*зāхир*) и преобладающим (*зāлиб*) в том времени, каковы тогда ученые, в чем бы то ни было: в медицине, волшебстве, красноречии и тому подобном. Об этом Его речение: «Он возвысил вас одних перед другими по степеням достоинств»⁹⁸; Он говорит

преемникам: «Чтобы испытать вас тем, что доставил Он вам. Истинно, Господь твой скор в совершении воздаяния; Он также прощающий, милосердный»⁹⁹, а эти два атрибута могут принадлежать только тому, в чьих руках власть (*хукм*), приказание и запрет.

Все это укрепляет нас в том, что Он имел в виду преемничество властвования (*султа*) и владычества (*мулк*): таково божественное назначение (*тавлиһа*).

Величайшее из воздействий этого преемничества — действие благодаря энергии (*химма*)¹⁰⁰ постольку, поскольку душа является говорящей (*нәтиқа*)¹⁰¹, а не с точки зрения привычных букв и звуков произносимой речи. Ведь без того говора (*нутқ*), что подобает душе (пусть он и не схож с говором языка), энергия никак не воздействует, как то думает ряд наших коллег. В это затруднение они попали из-за положения о преемничестве в отношении Бога, [2:69] который, «когда Он восхощет чего либо»¹⁰², — а у нас это выражено как энергия, — «то дело Его только сказать: возникни! И оно возникает»¹⁰³, — а для нас это означает говор или речь, как то подобает тому, к кому оно отнесено. Так что Он (Пречист Он!) не ограничился в отношении Себя волей, но соединил с ней речение, — и только тогда имело место создание. А не может быть, чтобы Его заместитель, а именно, преемник, был бы мощнее в сотворении, чем Тот, Кто поставил его преемником. Вот почему они не ограничились одной энергией без говора души.

Что касается нас, то в соответствующем месте мы это и утверждаем. Это верно. Но от них осталось скрытым, что же принадлежит самости¹⁰⁴ в силу того, что та степень немислима без нее. Ведь эта степень, без сомнения, — от самости, ибо самость предполагает ее самостно, а не в зависимости от энергии и речения. Нет, сама (*'айн*) ее энергия и слово — это сама (*'айн*) самость. Что божественность принадлежит ей, проистекает от самости преемника постольку, поскольку это — самость преемника: это — преемническая самость (*зәт хиләфийһа*), а не самость твари (*халқ*), каковая представляет собой телесно-духовное устройство.

Вместе с тем и с точки зрения разума — на весах наук, — и с точки зрения Закона для того, чтобы создание состоялось, необходимы три соотношенности.

Что касается разума, то зрителям этих весов сие известно¹⁰⁵. Что касается Закона, то вот, Он говорит: «Тогда наше слово...»¹⁰⁶, — а здесь местоимение «наше» и есть воплощенность существования Его, Всевышнего, Самости, и скрытое указание (*кинәйһа*) на Него. Это

первое. Его слова: «Когда Мы волим что-либо»¹⁰⁷, — это второе. И Его слова «Нам сказать: “возникни!”»,¹⁰⁸ — это третье.

Итак, здесь Самость волящая и сказавшая (*qā'ila*): вот как, без сомнения, происходит создание [вещи]. Так что божественная способность создавать состоялась не иначе как с учетом этих трех вещей, [что утверждено] Законом.

Так же производится знание благодаря составлению посылок. Каждая посылка состоит из предиката и субъекта, однако один из четырех должен быть повторен, и тогда по смыслу их будет три, хотя в составе [силлогизма] — четыре. И вот, создание происходит благодаря нечетности, т.е. тройке, поскольку нечетность мощно соотносена с единичностью¹⁰⁹: силой Единого (*vāḥid*) появляются создания.

А если бы создание не было Его воплощенностью, то оно не могло бы появиться. Ведь существование, соотносимое с каждым творением, — это существование Истинного, поскольку у возможного нет существования: воплощенности возможного — сосуды (*qawābil*) для появления этого существования.

Поразмысли над тем, что мы сказали об этой удостоенности (*tawliya*), о которой спрашивал наш тезка и сын тезки нашего отца¹¹⁰ Мухаммад Ибн 'Али ат-Тирмизий в своей книге «Печать избранных Божьих»¹¹¹. Это — те вопросы, о которых я говорил в этой главе.

Комментарий

⁸⁵ «И Он научил Адама всем именам, потом предложил об них ангелам, сказав: возвестите Мне имена сии, если вы справедливы. Они сказали: Хвала Тебе! У нас познание только в том, чему Ты научил нас; Ты знающ, мудр» (Коран 2:31–32, С.); см. также коммент. 78 к «Вопросам и ответам».

⁸⁶ Коран 2:30.

⁸⁷ Речь идет о нижеследующих аятах Корана: «Он тот, который есть Бог на небе, и Бог на земле, Он мудрый, знающий. Благословен Он, у которого царственная власть над небесами, землею и тем, что между ними» (Коран 43:84–85, С.). Сравнивая два коранических высказывания, Ибн 'Араби хочет сказать, что если под преемником (первая цитата) имеется в виду полновластный распорядитель, такой же, как сам Бог (вторая цитата), то именно об этом он и ведет речь.

Интересно, что бейрутское издание и издание О. Йахья дают *فان كان قوله خليفة لقوله وفي الارض إله* (что не вполне внятно), тогда как булакское — значительно более осмысленное *فان كان قوله في الارض خليفة كقوله وفي الارض إله*; перевожу по последнему.

⁸⁸ Здесь слово «преемник» означает временного наместника, который не обладает полнотой власти того, кого замещает. Мысль Ибн 'Арабӣ заключается в том, что человек обладает полнотой божественной власти, и в этом смысле он — преемник.

⁸⁹ Коран 2:30, С. Они — ангелы, к которым Бог обратился со словами «Я поставлю на земле преемника», смысл которых обсуждает здесь Ибн 'Арабӣ; в ответ ангелы спросили: «Ужели поставишь на ней того, кто будет делать непотребства...».

⁹⁰ Имеется в виду автор вопроса, вынесенного в заголовок, т.е. ал-Ҳаким ат-Тирмизӣ.

⁹¹ Вероятно, это понятие следует соотносить с тем перечислением типов местоявлений (*мазъхир*) Бога, которое Ибн 'Арабӣ дает, разъясняя суть данных Вопросов и способа получения ответов на них (см. с. 262 наст. издания).

⁹² Речь идет о Третьей вещи, или об Облаке, или, как говорит здесь Ибн 'Арабӣ, о Стороне соотношенностей (*джинāб нисабийй*), об «Области соотношенностей» (*мавди 'ан-нисаб*) — той области, что связывает Истинного и Творение. Как видим, здесь Ибн 'Арабӣ с использованием языка религиозной мифологии дает высочайшие характеристики этой области, говоря, что именно она определяет все, что появляется в мире. Не случайно это (как он скажет чуть ниже) — «местопроявление» (*маджлан*) проявлений Бога: если «проявление» (*таджаллин*) — термин, означающий появление в мире воплощенности, которая утверждена в божественности, то «местопроявление (не путать с местоявлением — *мазъхар!*) проявлений» — это то, что *определяет, как случается проявление*. Именно «овладение», т.е. истинное осуществление в себе (*тахқӣқ*) этой области (Третьей вещи, Области соотношенностей) и отличает Совершенного человека, давая ему абсолютную власть над обеими сторонами миропорядка (которая оборачивается абсолютным бессилием — не забудем об этом).

⁹³ Перечислены слова-маркеры традиционной проблемы уподобления Бога миру (*ташбӣх*). Эта проблема имеет непосредственное отношение к фундаменту концепции Ибн 'Арабӣ и не раз обсуждалась; в настоящем издании см. специально: об «утверждении» на Престоле — «Тезисы», Тезис 35; о «совместности» Бога и вещей — Тезис 23; о радости, смехе и др. — Тезис 7; в целом см. Тезис 43. Как уже говорилось, Ибн 'Арабӣ говорит о необходимости соединения, сочетания *танзӣх* и *ташбӣх*; эта религиозно-доктринальная формулировка имеет у него ясный онтологический и гносеологический смысл,

о чем также говорилось выше в комментариях к «Вопросам и ответам»; см. также коммент. 44 к «Тезисам».

⁹⁴ Коран 43:84.

⁹⁵ *'Улūхиййа* «божественность» указана через имя *'илāх* «бог», наряду с *хувиййа* «оностью», упомянутой благодаря *хува* «Он». Сопоставление оности и божественности — то же, что сопоставление абсолютной Самости и божественности.

⁹⁶ Коран 43:84.

⁹⁷ Коран 6:165, К.

⁹⁸ Коран 6:165, С.

⁹⁹ Коран 6:165, С.

¹⁰⁰ *Действие благодаря энергии*: в оригинале *ал-фи'л би-л-химма*. Слово *фи'л* обозначает и любое действие, и действие *per se* — сотворение, произведение чего-то. Еще у мутазилитов такое понимание было ярко выражено и в отношении Бога, и в отношении человека, которые оба являются, согласно большинству из них, подлинными действующими, а значит, и творцами: такое понимание естественно в процессуально-ориентированной мыслительной среде, где действовать и значит инициировать процесс, на который прежде всего направлено здесь внимание. Поэтому «действие благодаря энергии» можно и нужно прочитывать также как «сотворение благодаря энергии».

Энергией (*химма*) обладает тот, кто овладел Областью соотношенностей, о которой шла речь в предыдущем абзаце. Соотношенности связывают божественное и мирское, а потому, как говорилось выше, определяют, как происходит «проявление Бога», т.е. появление вещей в мире, отражающих свое собственное состояние в божественности.

¹⁰¹ Термин *нафс нāтиқа*, букв. «говорящая душа», т.е. душа, способная к речи, обозначал у *фалāсифа* разумную душу (третью в иерархии после растительной и животной). У Ибн 'Араби термин приобретает совершенно другое значение; какое именно — достаточно ясно сказано самим Величайшим шейхом ниже.

¹⁰² Коран 36:82, С.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ Здесь Ибн 'Араби под *зāt* имеет в виду, с моей точки зрения, не Самость Бога, а самость преемника — Совершенного человека. Для него сам Совершенный человек, если он осуществил в себе все соотношенности, полностью владеет обеими сторонами миропорядка, божественной и мирской, а потому никакое дополнительное «речение» (*қавл*) или «говор» (*нутқ*) ему попросту не нужны, равно как и «энергия» (*химма*) не является чем-то дополнительным к нему

самому — это и есть его самость, т.е. сам он. Вот почему Ибн 'Арабӣ говорит о своих «коллегах» (*асхāб*), что они попали в «затруднение» (*ишкāl*) — т.е. столкнулись с проблематичным, неясным вопросом. Он как будто соглашается с их аргументацией и даже говорит, что и сам «в соответствующем месте» (*фӣ мавтини-хи*) утверждает то же самое, — но тут же добавляет рассуждение о самости, которое фактически опровергает правоту его «коллег».

С другой стороны, самость Совершенного человека и Самость Бога не столь далеки друг от друга, и слово *зāт* в этом рассуждении можно прочитывать и как «Самость», т.е. Самость Бога: эти два прочтения не исключают, а дополняют друг друга. Ведь дарение существования — это исключительное действие Самости, и именно она явлена в вещах мира (которые становятся ее местоявлениями), а значит, Совершенный человек, осуществивший в себе миропорядок, осуществляет и дарение существования. В этой связи о человеке как абсолютной истине см. Вопрос 42.

¹⁰⁵ Под «весами разума» традиционно подразумевается аристотелевская логика, а точнее, силлогистика: тройственность неотъемлема от структуры силлогизма, состоящего из двух посылок и вывода. О другом прочтении тройственности (три термина в силлогизме) Ибн 'Арабӣ скажет ниже.

¹⁰⁶ Коран 16:40, С.

¹⁰⁷ Коран 16:40.

¹⁰⁸ Коран 16:40, С.

¹⁰⁹ *Фардиййа* (нечетность) происходит от слова *фард* — нечто единичное, неделимое, поэтому Ибн 'Арабӣ и связывает нечетность с единичностью, т.е. с Самостью Бога.

¹¹⁰ Мы бы сказали — тезка по имени и отчеству, которые совпадают у Ибн 'Арабӣ и ат-Тирмизӣ: Мухаммад (собственное имя) и Ибн 'Али ('сын 'Али', ≈Алиевич, — отчество).

¹¹¹ См. коммент. 3 к «Вопросам и ответам».

Вопрос 42

Каково его устройство (*фитра*),
то есть устройство Адама, или человека ('инсāн)¹¹²?

Ответ: Если имеется в виду его устройство как человека, то вопрос имеет один ответ; если как преемника, то другой; если как человека-преемника, то третий; если ни как человека, ни как преемника, то четвертый, причем этот ответ выше прочих по своей соотнесенности.

Ведь если он — абсолютная истина (*хаққ мұтлақ*)¹¹³, то тогда он и не человек, и не преемник, как о том говорится в вести: «Я буду его слухом и его зрением...»¹¹⁴. Где же тут человеческое (*инсāниййа*), коли нет чуждости (*аджнабиййа*)¹¹⁵? И где же тут преемничество, коли Он¹¹⁶ Сам и отдает приказания? Он утвердил тебя и уничтожил, ввел в заблуждение и наставил на правильный путь, иначе говоря, вверг тебя в растерянность в том, что разъяснил тебе. И вот, ясной стала одна только растерянность (*хайра*), — и ты узнал, что миропорядок — это растерянность, так что наставление на правильный путь связано (*мута 'аллақу-ху*)¹¹⁷ с заблуждением¹¹⁸. Он сказал: и ты, и не ты: «Не ты метал, когда метал, но Бог метал»¹¹⁹. Именно Мухаммад метал, — и вот, именно Бог метал; так где же Мухаммад? Он стер его, утвердил¹²⁰, а затем [вновь] стер, а потому он утвержден между двумя стираниями: стиранием в безначальном (*махв 'азалийй*) (о чем Он говорит: «Не ты метал») и стиранием в бесконечном (*махв 'абадийй*) (о чем Он говорит: «Но Бог метал»)¹²¹; а утвержден он словами Его: «Когда [ты] метал».

Этот аят утверждает Мухаммада наподобие того, как утверждено «сейчас» (*ал-'āн*), которое представляет собой непрестанное существование (*вуджūd дā'им*) между двумя временами: между прошлым, т.е. отрицанием чистого несуществования, и будущим, т.е. чистым несуществованием¹²². Так же чувство и взор схватывают лишь метание Мухаммада и делают его серединой (*васап*), утвержденной между двумя стираниями. Он становится схож с «сейчас», т.е. с самим (*'айн*) существованием. А ведь существование — это существование Бога, не его существование, причем Его (Пречист Он!) существование утверждено в прошлом, в настоящем (*ал-хāl*) и в будущем¹²³. Так в нем устраняется воображаемая скованность (*тақйїд мутаваххам*)¹²⁴.

Слава же Ему, Тончайшему и Опытному (*хабїр*)! Потому Он говорит: «И это для того, чтобы Ему проверить верующих доброй проверкой»¹²⁵. Так он упомянул опыт (*хибра*), т.е. [сказал]: Это для верующих испытание (*ихтибār*) их веры, поскольку оно приносит ущерб, расшатывающий веру того, чья вера ущербна в сравнении с надлежащим ей на ступени совершенства, заключающемся в том, что «Он дал каждой вещи ее строй (*халқа-ху*)»¹²⁶.

Этим разъяснен ответ на четвертое, самое сложное толкование [вопроса].

Что касается его устройства (*фитра*) как человека, то это — большой мир (*'āлам кабїр*).

Что касается его устройства как преемника, то это — божественные имена.

Что касается его устройства как человека-преемника, то это — самость, с которой соотнесена степень, причем эта степень немыслима без нее, как и она немыслима без этой степени¹²⁷. Всевышний говорит: «Устроивший (*фātir*) небеса и землю»¹²⁸, о чем говорит Он: они «были соединенными, а потом Мы их разделили»¹²⁹, а *фатр* означает *шаққ* «раскалывание»¹³⁰.

Всевышний говорит: «...тому устройству (*фитра*) Бога, в каком Он устроил человека. Нет перемены творению (*халқ*) Божию»¹³¹, т.е. устройству (*фитра*), как нет перемены словам Божьим, как о том говорит Он: «Слово Мое не переменится»¹³², т.е. Наше слово — одно, оно не приемлет перемен.

Он (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!) сказал: «Каждый рождается согласно устройству (*ал-фитра*)»¹³³. Алиф-и-лям¹³⁴ тут употреблены в силу обетования, т.е. устройства, согласно которому Бог устроил людей. А может быть, алиф-и-лям употреблены, указывая на род всех устройств, ведь устройство людей — точнее, сего человека, являющегося совокупностью мира (*маджмӯ' ал-'āлам*), — собирает в себе (*джāми 'а*) все устройства мира.

Итак, устройство Адама — это устройства (*фитар*) всего мира, а потому он знает своего Господа, как знает каждая разновидность мира, — постольку, поскольку она, эта разновидность, знает своего Господа в аспекте своего устройства. А это устройство — явленное в ней в ее существовании [2:70] божественное проявление, которое она обретает при своем создании. Поэтому в нем (Адаме. — А.С.) — подготовленность каждого сущего в мире. А значит, он поклоняется по каждому Закону, прославляет всяким языком¹³⁵ и принимает каждое проявление, — если верен истине своей человечности и познал самого себя. Ведь он знает своего Господа, только зная самого себя¹³⁶. И если что-то в нем самом помешает ему постичь всего себя, то он — преступник по отношению к себе и не является совершенным человеком. Вот почему посланник Бога (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!) сказал: «Многие из мужчин достигли совершенства, а из женщин — только Мария и Асия»¹³⁷, — подразумевая под совершенством знание ими самих себя, а знание ими самих себя и есть их знание своего Господа.

Итак, устройство Адама — это его знание о себе¹³⁸, благодаря чему он познал всякое устройство. Поэтому Он и говорит: «Он научил Адама всем именам»¹³⁹. «Всем» предполагает охват и всеобщность, что и подразумевается для данной категории [имен]. Что же касается

имен, выходящих за пределы творения и соотносительностей, то их знает только Он, ибо у них нет связанности (*та‘аллуқ*) с созданиями (*ак-вāн*). Об этом говорит он (мир ему!) в своей молитве: «...или предпочел оставить Одному Себе в знании Своего сокрытого (*зайб*)»¹⁴⁰, имея в виду божественные имена. Ведь даже если умопостигаемое имен предполагает создание, то ведь созданиям нет предела, а значит, нет предела Его именам. И вот тогда предпочтение коснулось того, что не может существовать, поскольку охватить бесконечное создание невозможно¹⁴¹.

Что же касается Самости как таковой, то у нее нет имени, так как она не является вместилищем воздействия, не известна никому, и нет никакого имени, которое бы указывало на нее, будучи лишено соотносительности¹⁴²: это невозможно. Ведь имена — для ознакомления и отличия, а эта область запретна для всего, что кроме Бога.

Так что никто не знает Бога, кроме Бога. А имена — благодаря нам и для нас: они вращаются вокруг нас, явлены в нас, их определяющие воздействия — на нас, мы — их предельная цель (*зайāt*), они выражают нас и начинаются — с нас.

Без них и нас бы не было,
 Без нас и их бы не было.
 Благодаря им мы объявились — и не объявились,
 Как и они объявились — и не объявились.
 Прячься, они проявляются,
 А явившись, исчезают.

Комментарий

¹¹² Пояснение, начиная со слов «то есть», добавлено Ибн ‘Араби к вопросу ал-Ҳакима ат-Тирмизий.

¹¹³ Термины в оригинале без определенного артикля, что остается единственным формальным признаком, отличающим это понятие от *ал-хаққ ал-муқлақ* — Абсолютная Истина, т.е. Бог. Вместе с тем признак этот не слишком весом — и как формальный, и по существу: речь ведь идет о человеке, который как *творец* неотличим от Бога. Выше неоднократно говорилось о необходимости различать Самость и божественность: первая и есть Абсолютный Истинный, она непознаваема и равна чистому существованию, — тому самому, которое даруется каждой вещи, возможной и наличествующей (утвержденной) независимо от Бога. Бог как Абсолютная Самость никак не связан с миром и не предполагает его наличия. Существование

мира предполагается не Самостью, а божественностью, — той множественностью утвержденных воплощенностей, которые имеются благодаря соотношенностям и сопряженностям, устанавливающим *зāхир-бāтин*-отношение между божественностью и миром: каждая вещь в мире, обладающая существованием, или каждая сущая воплощенность, соотносена с самою собой как утвержденной воплощенностью, или как возможной самостью, лишенной существования. Однако Самость и божественность связаны: существование, которое получают утвержденные воплощенности, становясь существующими вещами мира, — это существование чистой Самости, и в этом смысле она оказывается явленной в каждой вещи мира (см. Вопрос 23, с. 266 наст. издания). Таким образом, существование мира являет и божественность, и Самость, и невозможно без явленности их обеих.

Человек как преемник воплощает в себе божественность, о чем говорилось только что, в Вопросе 41. И там же Ибн 'Арабӣ указал, что создание вещей, т.е. дарение существования утвержденным воплощенностям, невозможно без учета Самости. Здесь это положение получает развитие: человек, рассматриваемый не как человек (не как обычное существо мира) и не как преемник (не как открывший в себе божественность и воплотивший в себе ее соотношенность с миром), должен рассматриваться как воплощающий божественную Самость, т.е. способность давать существование вещам мира. При этом такой человек не перестает быть обычным человеком, — и вместе с тем открывает и реализовывает в себе и божественность в ее соотношенности с миром, и Самость. Таким образом, обе стороны миропорядка: и Творение, и Истинный, и его явная сторона, и его скрытая сторона, — полностью реализованы в нем. Они при этом не перестают быть *двумя* сторонами, никак не сливающимися, — с чем и связана «растерянность» (*хайра*), предполагающая непрекращающийся переход от одной из них к другой (в примере, который приведет Ибн 'Арабӣ ниже, — от Мухаммада к Богу и обратно).

Такой *зāхир-бāтин*-переход между Истинным и Творением составляет онтологический фундамент миропорядка и вместе с тем служит адекватной познавательной стратегией, открывающей истинность мироустройства. Добавлю, что стянутость *зāхир*- и *бāтин*-сторон миропорядка (т.е. сам факт наличия этого соотношения) возможна только благодаря Третьей вещи, о которой Ибн 'Арабӣ подробно говорит в «Составлении окружностей» и неоднократно — в «Мекканских откровениях» (см. об этом: *Смирнов А.В.* Бог-и-мир и Истина истин: логико-смысловый анализ оснований концепции Ибн 'Араби // Сознание.

Логика. Язык. Культура. Смысл. М.: Языки славянской культуры, 2015. С. 582–601). Человек в его концепции воплощает *все три* компонента миропорядка: божественность и Самость; мир как воплощенность божественности; Истину истин как обеспечивающую их единство.

Наконец, отметим следующее. Ибн ‘Арабӣ будет обсуждать пример, где речь идет о создании действия, а не субстанциально понятой вещи. Такая направленность внимания, вероятно, не совпадает с нашим герменевтическим ожиданием, однако достаточно естественна в контексте арабской культуры. В примере, который будет обсуждать Ибн ‘Арабӣ, основной вопрос — об агенте действия (*кто метал?*). Как говорилось во вводной статье, в сфере процессуально-ориентированного мышления субъект предикационного высказывания занимает одно из трех возможных мест: место действителя, место претерпевающего или место процесса (см. с. 44–45 наст. издания). Божественное и человеческое (божественное и мирское) составляют противоположность, отношение между сторонами которой определено вторым законом процессуальной логики. Субъект предикационного высказывания должен занимать в этой логике одно из этих двух мест, но не оба сразу. Логическое основание «растерянности» (*хайра*) заключается в том, что мы не можем приписать ему одно из этих двух мест, не приписывая одновременно и второе и не переходя с необходимостью от одного к другому и обратно: так нарушаются привычные законы логики, ставится под вопрос сама субъектность. Вместе с тем то, как субъектность ставится под вопрос, определено именно процессуальной логикой: переход между двумя сторонами миропорядка, соотнесенными как процессуальные противоположности, становится процессом, предполагающим, вероятно, обретение новой субъектности — субъектности Совершенного человека, осуществившего в себе этот переход благодаря тому, что он овладел обеими сторонами миропорядка (см. также Вопрос 41 и коммент. 92 к нему), и потому занявшего третье из возможных субъектных мест — место процесса, т.е. место Третьей вещи; это объясняет, почему Совершенный человек отождествляется у Ибн ‘Арабӣ с Третьей вещью.

¹¹⁴ Ибн ‘Арабӣ имеет в виду известный священный хадис (*хадис қудсий* — хадис, в котором приводятся слова Бога, внушенные Мухаммаду, но, в отличие от коранического текста, переданные им «от себя», а не как «Божья речь»), который содержится в сборнике ал-Бухарӣ: «Бог сказал: “Я объявлю войну тому, кто обидит Моего близкого угодника (*валиий*); а из всего, что приближает ко Мне раба Моего, более всего люблю Я то, что наказал ему как должное.

Благодаря сверхурочным трудам (*навāфил*) приближается раб Мой ко Мне, пока Я не полюблю его; а когда Я полюбил Его — Я слух его, коим слышит он, и зрение его, коим видит он, и длань его, коей взыскует он, и нога его, коей ступает он. Он попросит Меня — Я воздам ему, он прибегнет ко Мне — Я помогу ему. И ни в каком Своем деянии не колеблюсь Я так, как в отношении души верующего: ему не хочется умирать, а Мне не хочется обижать его» (ал-Бухārӣ 6137: ал-Джāми' ас-Сахїх ал-Мухтасар / Ред. Мустафа Дїб ал-Бугā. Т. 5. Байрūt: Дār Ибн Касїр / ал-Йамāма, 1987. С. 2384).

Ибн Хаджар ал-'Асқалāнї (комментатор ал-Бухārї) подробно разбирает вопрос о том, как Бог может быть зрением, слухом (и т.д.) своего раба. Это, по его словам, вызывало трудность для истолкования, и он перечисляет множество наработанных разными авторами решений, которые сохраняют «добропорядочное» толкование хадиса: смысл высказываний типа «Я его зрение» или «Я его слух» — в том, что человек отдает во всем первенство Богу, и в этом смысле Бог составляет его зрение и слух, человек не видит и не слышит ничего, кроме заповеданного Богом; только Бог составляет предмет его стремления; Бог помогает ему одолеть его врагов, и он как будто слышит то, что подсказывает ему Бог, и т.д.

Хадис популярен среди суфиев; Ибн 'Арабӣ дает ему трактовку в свете своей концепции.

¹¹⁵ Иными словами, как можно увидеть в человеке человека, если все его действия («слух» — *сам'*, т.е. «слышание», и т.д.) совершает Бог? Это — максимально заостренная постановка вопроса о *тавхїд аф'āl* — «обеспечении единственности [источника] действий», что представляло собой магистральный путь разработки вопроса о *тавхїд*, составляющем стержень вероучения, в суфизме; да и вероучение в целом не осталось в стороне от такой постановки вопроса (можно ли, к примеру, правильно истолковать смысл императива *таваккул* — «упования [на Бога]», если не принимать ее во внимание?). В том пункте, о котором говорит Ибн 'Арабӣ, и происходит *фанā'* — гибель человеческого «я» как отдельного и отделенного от Бога агента действий (это — вовсе не субстанциальное «растворение» человека в Боге), когда человек уже не может ясно прочертить границу между собой как действователем — и Богом как агентом тех же действий.

Отметим, что процессуальность взгляда тут принципиальна: Бог — агент действий человека, и именно в этом смысле отсутствует «чуждость», «отстраненность» — *аджнабиййа* — Бога от человека, но Бог — не человек субстанциально. О последнем вопрос как раз

не стоит: обсуждая эту проблему в «Геммах мудрости», Ибн ‘Арабӣ говорит, предостерегая нас от смешения процессуального и субстанционального:

Преимущество не пристало никому, кроме Совершенного человека, ведь его явную форму Он устроил из истинностей мира и его форм, а его скрытую форму — по Своей форме. Потому и сказал Он о нем: «Я его слух и зрение», а не «Я его глаза и уши»; различай же сии две формы (Ибн ‘Арабӣ. Фуṣṣ ал-ḥикам. Байрūt, 1980. С. 55).

¹¹⁶ В арабском нет различия между прописными и строчными буквами, поэтому один и тот же текст может читаться и «Он Сам (т.е. Бог) отдает приказания», и «он сам (т.е. человек) отдает приказания». Оба прочтения верны, более того, необходимы и предполагают друг друга, что Ибн ‘Арабӣ покажет ниже в ходе анализа понятия *ḥайра* «растерянность».

Здесь мы встречаемся с излюбленным приемом Ибн ‘Арабӣ, который выстраивает свой текст, используя третий закон процессуальной логики. Высказанная фраза (*лафз*) оказывается единством двух противоположных, но необходимо связанных (по второму закону процессуально логики) смыслов (*ма‘нан*). Двусмысленность здесь — вовсе и не двусмысленность, поскольку это слово не имеет в данном случае никаких отрицательных коннотаций: это — похвальный способ компактно, свернуто высказать во фразе-*лафз* развернутое содержание, раскрываемое как необходимая связанность двух противоположных прочтений (смыслов-*ма‘нан*). Использование такого способа предполагает интуитивное владение приемами процессуального смыслополагания и на стороне автора, и на стороне читателя или слушателя.

¹¹⁷ О *та‘аллуқ* «связанности» см. «Тезисы», Тезисы 17 и 19 (связанность атрибутов Бога с миром), 26 (связанность знания с познаваемым как связанность Бога и мира), 29 (связанность Бога и мира как их двойственность-*таṣнийя*), 41 (связанность божественности с различными аспектами мира как порождающая смысловое многообразие, как «семантический генератор»). Кроме того, отметим Тезис 11 (связанность воли с действием), 25, 56 (связанность знания с познаваемым в общем плане). В Тезисе 61 упомянут термин *мута‘аллақ*, с которым мы встречаемся здесь и который применен к миру как составляющему пару Богу, а в Тезисе 63 этот же термин обозначает то, на что направлено знание и видение.

Во всех этих случаях термины *та‘аллуқ* «связанность», *мута‘аллиқ* «то-что-связано» и *мута‘аллақ* «то-с-чем-связано» выступают как

составные элементы процессуальной парадигмы и хорошо накладываются на базовую конфигурацию Истина истин / Истинный-Творение, выстроенную в соответствии с ней. Поэтому *мута'аллақ* выступает в качестве «партнера» для своей противоположности, соотносясь с ней по *зāхир-бāтин*-модели. Так и в данном случае: заблуждение и руководство — не абсолютно противопоставленные и «несоприкасающиеся» противоположности, а противоположности, соотнесенные по модели *зāхир-бāтин*, иначе говоря, в соответствии со вторым законом процессуальной логики.

¹¹⁸ «Скажи: Бог вводит в заблуждение того, кого хочет, и прямо ведет к Себе того, кто с раскаянием обращается к Нему» (Коран 13:27, С.). Если обычно «вести по правильному пути» и «ввергать в заблуждение» расцениваются как противоположные и несовместимые действия, то Ибн 'Арабӣ показывает — на основе принципа *хайра* «растерянность» — их взаимную необходимость, взаимный переход.

¹¹⁹ Коран 8:17, С. Хотя исламские ученые высказывали различные мнения относительно того, что именно имеется в виду под «метанием» в данном аяте, преобладающим стало следующее толкование. Речь идет об эпизоде битвы при Бадре, когда Мухаммад, взяв горсть земли, бросил ее в направлении врагов-многобожников. Эта земля достигла цели, забив глаза и дыхательные пути каждого из врагов (см., например, *аш-Шавкāнӣ*. Фатх ал-қадӣр ал-джāми' байна фаннай ар-ривāйа ва ад-дирāйа мин 'илм ат-тафсӣр. Т. 2. Байрӯт: Дār ал-фикр, б.г. С. 294).

Как правило, этот аят (с его начальными словами «Не вы убивали их, но Бог убивал их») толкуется комментаторами как указывающий на то, что не сами люди, но именно Бог творит их поступки (например, убийство врагов). В случае с бросанием это толкование усиливается представлением о чудодейственности того броска, разом лишившего дееспособности всю армию неприятеля: именно Бог донес каждую пылинку до цели, подчеркивают комментаторы, а не сам Мухаммад-человек (см., к примеру, *Ибн Касӣр*. Тафсӣр ал-қур'āн ал-'азӣм. Т. 2. Байрӯт: Дār ал-фикр, 1401 х. С. 296). Таким образом, в классических комментариях хорошо просматривается трактовка этого аята в смысле однозначного отнесения действия к Богу; совсем другое понимание предлагает Ибн 'Арабӣ, исходя из принципа *хайра* «растерянность».

¹²⁰ Ибн 'Арабӣ использует коранические выражения: «Бог, что хочет, стирает и утверждает» (13:39).

¹²¹ Термин *'азалийй* означает вечное в смысле не имеющее начала, а термин *'абадийй* — вечное в смысле не имеющее конца, чем

и объясняется рассуждение Ибн ‘Арабӣ: первое стирание связано с направленностью взгляда из точки настоящего назад, в направлении начала времен (которого нет), а второе — из точки настоящего вперед, в направлении конца времен (которого также нет), причем обе эти перспективы отрицаются, а для утверждения остается лишь сама точка настоящего. Таким образом, человек стерт и в прошлом, и в будущем, но утверждён — в настоящем. Эта мысль развита в следующем абзаце.

¹²² Три издания дают разные варианты описания прошедшего времени: булакское — *نفي عدم محض* «отрицание чистого несуществования», бейрутское — *نفي عدم محقق* «отрицание осуществленного несуществования», О. Йахйа — *نفي، عدم، محو* «отрицание, несуществование, стирание». Мне представляется предпочтительным вариант булакского издания.

О толковании этих понятий см. след. коммент.

¹²³ Здесь ясно выступает стиль понимания времени и вечности у Ибн ‘Арабӣ: время (временное существование мира) — это всегда «сейчас» (*ал-’āн*), т.е. настоящий момент времени, который как таковой является атомарным, не делящимся (и поэтому может сопоставляться с аристотелевским пониманием настоящего как границы между прошлым и будущим — см. об этом также Вопрос 23, с. 265 наст. издания). Вечность (вечностное существование Бога) — это бесконечно растянутое прошлое (*’азал* «безначальность») и будущее (*’абад* «бесконечность»), между которыми помещено настоящее (*ал-ḫāl*) — своеобразная «точка наблюдателя», из которой открываются две перспективы. Поскольку они открыты только для Бога, но не для мира, Ибн ‘Арабӣ называет их чистым несуществованием (будущее никак не существует) и отрицанием чистого существования (будущее, т.е. чистое несуществование, осуществилось в «сейчас» и вновь подверглось отрицанию, став прошлым). «Настоящее» (*ал-ḫāl*) Бога соотносено с «сейчас» (*ал-’āн*) мира: Бог в данное мгновение проявляется в мире таким, каков Он в этом «состоянии» (*ал-ḫāl*). Такие состояния постоянно сменяются (положение о *таḫаввул* «превращении», «смене состояний» Бога), что означает для мира постоянное обновление момента «сейчас» (*ал-’āн*). Таким образом, никакое «сейчас» не длится, но их чередa не имеет ни начала, ни конца (как не имеют начала и конца прошлое и будущее для Бога): «сейчас» мира становится, как говорит Ибн ‘Арабӣ, «непрестанным существованием» — *вуджӯд да’им*.

В другом терминологическом оформлении ту же мысль встречаем в определении термина *дахр* (вечность) у ал-Джурджанӣ:

الدهر هو الآن الدائم الذي هو امتداد الحضرة الإلهية وهو باطن الزمان وبه يتحد الأزل والأبد «Вечность — это непрестанное “сейчас”, или простираение пространства божественности. Оно — скрытое времени, и благодаря ему соединяются безначальность и бесконечность» (*ал-Джурджанӣ*. Ат-Та‘рифāt / Ред. Ибраһим ал-Абийārӣ. Байрӯт: Дār ал-китаб ал-‘арабийй, 1405 х. С. 140).

¹²⁴ В нем устраняется: в оригинале *zāla ‘an-hu*. Местоимение «он» может быть отнесено к существованию: ограниченное («скованное») настоящим (когда мы видим Мухаммада как одну сторону миропорядка), оно теперь становится неограниченным, простираясь в прошлое и будущее (когда мы видим Бога как другую сторону). Это местоимение может быть отнесено и к Богу: ограниченность устранена в Нем теперь, когда мы видим Его, тогда как прежде видели другую сторону миропорядка, Мухаммада, и ограничивали Бога этим проявлением.

Эти две возможности прочтения, скорее всего, не случайны, поскольку вместе и выражают то, что хочет донести до читателя Ибн ‘Арабӣ: возможность движения от одной стороны миропорядка к другой и трактовку этого движения и как онтологического, через категорию «существование», и как темпорального, через категорию «время». Это — тот же прием компактного изложения смысла с опорой на третий закон процессуальной логики, о котором я говорил выше (см. коммент. 116 к данному Вопросу).

¹²⁵ Коран 8:17. Эти слова — непосредственное продолжение только что разобранных «не ты метал, но Бог метал».

¹²⁶ Коран 20:50, К.

¹²⁷ *Самость* — самость человека, *степень* — степень преемника. Выше (Вопрос 41) Ибн ‘Арабӣ говорил о «самости преемника», «преемнической самости», имея в виду самость Совершенного человека, который соединяет в себе мирскую и божественную стороны миропорядка.

¹²⁸ Коран 12:101.

¹²⁹ Коран 21:30, С. *Разделили* — в Коране *фатақнā-хумā*.

¹³⁰ Термин *фитра* «устройство» имеет корень *ф-т-р*. Первым среди значений однокоренных слов Ибн Манзӯр указывает *шаққа* «раскалывать», «разделять» (*Ибн Манзӯр*. Лисāн ал-‘араб. Т. 5. Байрӯт: Дār сādир, б.г. С. 55, статья *ф-т-р*), к которому возводится целый ряд производных значений. В качестве другого, самостоятельного значения для слов с этим корнем он указывает *ибтидā’* «полагание начала» и *ихтирā’* «произведение», а также *халқ* «творение» (Там же. С. 56), Интересно, что Ибн Фāрис, попытавшийся в своем уникальном словаре найти единое исходное («корневое») значение для каждого корня, в качестве

такового для *ф-т-р* указывает *фатх* «раскрытие» и *ибрāз* «выставление напоказ», возводя к нему довольно далекие производные значения (например, доение овцы), и последним в словарной статье указывает слово *фитра* без всяких пояснений, — возможно, и его возводя к тому же корневому значению (*Ибн Фāрис*. Тартиб мақаййс ал-луға. Құм: Зайтūн, 1387 л.х. С. 787). *Фатх* «раскрытие» и *шаққ* «разделение», «раскалывание» весьма близки, и семантические изыскания двух прославленных филологов оказываются недалеко от того, что предлагает Ибн ‘Арабī, связывающий сотворение (порождение) Богом земли и неба с их разделением, разведением (и тем самым — выявлением).

Что хочет сказать Ибн ‘Арабī этим этимологическим экскурсом? Небо и земля разделены, т.е. созданы, Богом и образуют устойчивую пару. Как представляется, для Ибн ‘Арабī это — иллюстрация устройства человека-преемника, в котором такую же пару (нечто разделенное, но неотъемлемое одно от другого) составляют две его стороны: человек как обычное существо мира (человек как макрокосм, «большой мир») и человек как преемник (его «степень» как носителя божественных имен, соотносящих каждую вещь мира и мир в целом с божественностью).

¹³¹ Коран 30:30, С.

¹³² Коран 50:29, С.

¹³³ Ибн ‘Арабī цитирует известный хадис: *кулл мавлūd йўлад ‘алā ал-фитра...*, перевод которого звучит так: «Каждый рождается согласно [исконному] устройству, а уж родители делают его иудеем, христианином или магом» (ал-Бухāрī 1319: ал-Джāми‘ ас-Ṣаḥīḥ ал-Мухтасар / Ред. Муṣтафа Дīb ал-Буға. Т. 1. Байрūt: Дār Ибн Каṣīр / ал-Йамāма, 1987. С. 465; в близких редакциях хадис имеет многочисленные параллели у ал-Бухāрī и Муслима). Под *фитра* — исконным устройством, базовой природой человека — в вероучении понимается ислам, что соответствует одной из стержневых идей исламского мировоззрения, которую можно выразить как «человекомерность ислама и исламомерность человека». Суть ее в том, что ислам (в отличие прежде всего от христианства) не накладывает на человека никаких сверхъестественных и непереносимых обязательств: он в этом смысле выкроен «по мерке» человека. И человек изначально сотворен Богом так, что ислам для него — естественен (с чем связано, например, отсутствие особых обрядов инициации для тех, кто вырос в исламской среде: считается, что, если ребенка не сбили с правильного пути, он естественно становится мусульманином, и никакой обряд «вхождения» в религию не нужен).

Таким образом, данный хадис — один из наиболее известных и апеллирующих к сердцевине мировоззренческого комплекса мусульманина; Ибн 'Арабӣ не случайно упоминает его, давая ему совершенно иное толкование в свете своей концепции.

¹³⁴ То есть определенный артикль у слова *фитра* «устройство»: Ибн 'Арабӣ дает свое толкование причинам употребления этого слова с определенным артиклем, что служит грамматическим подтверждением единственности устройства человека — т.е. именно того, о чем шла речь только что (устройство не переменяется).

¹³⁵ Прославление (*тасбӣх*) предписано исламским Законом, что объясняет первую часть фразы. Но Ибн 'Арабӣ понимает «прославление» как выявление божественных имен в мире: любое сущее, являя те или иные имена Бога, тем самым прославляет его.

¹³⁶ Ибн 'Арабӣ имеет в виду знаменитый хадис: «Кто [по]знает свою душу (*нафса-ху* = самого себя. — А.С.), тот [по]знает своего Господа». Об этом хадисе ал-'Адждлӯнӣ (ум. 1749) сообщает: «Ибн Таймиййа говорил, что он подложный (*мавдӯ'*), а ан-Нававӣ до того — что он не подлинный (*лайса би-сәбит*)». Он добавляет, что ас-Суйӯтӣ создал «замечательное сочинение» об этом хадисе под названием «Ал-Қавл ал-ашбах фӣ ҳадӣс ман 'арафа нафса-ху фа-қад 'арафа рабба-ху», а ал-Мәвардӣ использовал его в измененной редакции, передавая со слов 'А'йши, в своем «'Адаб ад-дйн ва ад-дунйā». Общим мнением хадисоведов, указывает ал-'Адждлӯнӣ, можно считать тот факт, что хадис не является *марфӯ'* «доведенным», т.е. не считается принадлежащим Мухаммаду. В то же время хадис необыкновенно популярен среди суфиев, особенно же ал-'Адждлӯнӣ выделяет Ибн 'Арабӣ, который, по его мнению, говорил, что этот хадис — достоверный (*сахӣх*) по свидетельству откровения (*кашф*), пусть он и не достоверен с точки зрения передачи (*ал-'Адждлӯнӣ. Кашф ал-ҳафā'*. 4-е изд. Т. 2. Байрӯт: Му'ассасат ар-рисāла, 1405 х. С. 343–344).

Этот хадис комментирует в суфийском духе известный египетский мистик 'Абд ар-Ра'ӯф ал-Мунāвӣ (1545–1621) в своем «Файд ал-қадӣр» — комментарии на собрание хадисов ас-Суйӯтӣ «ал-Джāми' ас-сағӣр». Он пишет, что Господь (*рабб*) проявляется в каждом опекаемом (*марбӯб*), и каждое опекаемое выявляет какие-то черты своего Господа, поэтому познание самого себя (=своей души) и есть познание своего господа (*ал-Мунāвӣ. Файд ал-қадӣр. Т. 1. Миср: ал-Мактаба ат-тиджāриййа ал-кубрā, 1365 х. С. 225*).

Абӯ Ну'айм ал-Исбахāнӣ (ум. 430/1038–1039) приводит пространное толкование этого хадиса Сахлем ат-Тустарӣ, который связывал

знание души с этическим совершенствованием. Очевидно, отталкиваясь от понимания души как отрицательного начала в человеке (концепт *нафс 'аммāра би-с-сӯ'* «душа, побуждающая ко злу» — Коран 12:53), ат-Тустарй говорит, что, руководствуясь знанием об этой душе и подчиняясь водительству разума, человек способен устранить пороки и благодаря этому избежать ослушания, воспитав в себе благочестие (*вара'*) и склонность к добрым поступкам. Это морализаторское толкование, построенное на дихотомии добра и зла и идее разумного совершенствования, делающего человека властителем своих душевных движений («знающие — цари своих душ», говорит ат-Тустарй), завершается утверждением, что «истинно познавший душу свою познал и своего Творца (Славен Он и Велик!); если он познал свою душу, то не может не знать ее в рабскости через истину господствия (*шарйтат ал-'убӯдиййа би-хаққ ар-рубӯбиййа*) и не может не отдавать должное единству (*вахдāниййа*)» (*ал-Исбахāнй. Ҳилйат ал-авлиййа'*. Т. 1. Байрӯт: Дār ал-китāб ал-'арабийй, 1405 х. С. 205).

Вспомним также, что ат-Тустарй приписывается следующее высказывание: «У души есть тайна (*сирр*). Эта тайна не являлась никому из людей, кроме Фараона, сказавшего: “Я — верховный господь ваш”» (Там же. Т. 1. С. 208). Данное замечание ат-Тустарй, возможно, объясняет трактовку, которую дает Ибн 'Арабй этому кораническому персонажу, неоднократно обращаясь к его истории в «Геммах мудрости»; видимо, не случайно Фараон косвенно, через свою жену Асию, упомянут и здесь в конце текущего абзаца.

Наконец, интересно, что существовал схожий по редакции хадис, имеющий совершенно другой смысл: «Познавший душу свою занят своей душой, а познавший Господа своего занят своим Господом, и ничем иным» (хадис Ибрāхйма Ибн Адхама, ответившего так на вопрос о том, что же произошло между 'Али и Му'āвийей [Там же. Т. 8. С. 15]).

¹³⁷ «Многие из мужчин обрели совершенство, а из женщин — только Марйам бинт 'Имрāн и 'Āсийа, жена Фараона» (*ан-Нававий. Саҳйх Муслим би-шарх имām Муҳйй ад-Дйн 'Аби Закариййа Йаҳййа ибн Шараф ан-Нававий. Т. 15. Байрӯт: Дār ал-хайр, 1996. С. 569*). Здесь упомянуты коранические персонажи: 'Āсийа, жена египетского Фараона, к которому Бог послал проповедовать Моисея, и Мария (Марйам), дочь 'Имрāна, мать Иисуса («Верующим же Бог предлагает в пример жену Фараона, которая сказала: Господи! созижди мне здание у Тебя в раю: избавь меня от Фараона и дел его, избавь меня от народа нечестивого. И — Марию, дочь Имрана, которая сохранила свое девство

и Мы вдохнули в нее от духа нашего: она верила словам Господа ее и Его Писания и была из благоговейных» (Коран 66:11–12, С.)).

¹³⁸ *Знание о себе*: в оригинале 'илму-ху би-хи «знание о нем», что может относиться и к человеку, и к Богу (в арабском, как уже говорилось, нет различия прописных и строчных букв). Тот же прием порождения двух взаимосвязанных рядов смысла, о котором говорилось выше (см. коммент. 116 к «Вопросам и ответам»).

¹³⁹ Коран 2:31, С.

¹⁴⁰ Этот текст молитвы пророка упоминается в разных редакциях в ряде сочинений начиная со 2 века хиджры, хотя он и не вошел в суннитские «шесть книг». В случае, если верующего одолевает тоска и печаль, необходимо, наставлял пророк, обратиться к Богу с молитвой; интересующая нас часть звучит так (инвариант разных редакций): «Молю Тебя всяким именем, которым Ты назвал Себя, ниспослал в Своем Писании, научил кого-либо из Своих тварей или предпочел оставить Одному Себе в знании Своего сокрытого...».

¹⁴¹ Иначе говоря, имена, явленные в мире, конечны, поскольку иначе Адам не мог бы знать все имена (бесконечное нельзя охватить, т.е. познать). А в целом божественные имена бесконечны: одни (не все) явлены в мире, другие оставлены в «сокрытом», в божественной Самости, никак не связанной с миром («Самость в себе»).

Это положение о том, что Адам «схватил» (*хаҗара*) все знание, поскольку знал все имена, явленные в мире, сталкивается у Ибн 'Арабӣ с его настойчиво повторяемым положением о невозможности «объять» (*иҳāта*) знание, т.е. именно охватить его, в силу бесконечности сущего: см. «Тезисы», Тезис 28, коммент. 105.

¹⁴² Интересно сравнить это утверждение Ибн 'Арабӣ с его же тезисом о том, что имена начинаются с имени «Единый-Один», которое точно и непосредственно указывает на Самость Бога, и только на нее (см. Вопрос 24).

Вопрос 43

Что такое устройство (*фирра*)?¹⁴³

Ответ: Свет, которым раскалывается¹⁴⁴ темень возможных и разделяются формы, и тогда говорят: «Это — не то»; а ведь могли бы сказать: «Это — это самое ('айн)», поскольку имеет место общность. Так «слава Богу, Устроителю (*фāтир*) небес и земли»¹⁴⁵, о чем говорит Он: «Бог есть свет небес и земли»¹⁴⁶, — а весь мир — это небо и земля, ничто иное, и благодаря свету появились они. Он говорит: «Через

Истинного (*би-л-хаққ*) Мы низвели его, и через Истинного он низошел»¹⁴⁷: Бог — их выявитель, ибо Он — их свет. А потому появление местоявлений — это Бог, «Устроитель небес и земли»¹⁴⁸. Им (светом. — А.С.) устроил Он небо и землю, так что он — их устройство, и он — то устройство, по которому устроены люди. И «каждый рождается согласно устройству»¹⁴⁹ «не есмь ли Я Господь ваш? Они сказали: — Да»¹⁵⁰. Значит, Он устроил их именно по нему, и Он устроил их именно благодаря ему¹⁵¹. Благодаря ему вещи отличились одна от другой, разделились и воплотились (*та аййанат*). Но вещи в их божественном явлении — ничто¹⁵², ведь существование — Его существование, и рабы — Его рабы. Они — рабы с точки зрения своих воплощенностей, и они — Истинный с точки зрения своего существования. Их существование отличилось от их воплощенностей только благодаря устройению, которое разделило воплощенность и ее существование.

Это относится к числу наиболее туманного, с чем связывается знание знающих Бога. Сказать сие — необременительно, а раскрыть — затруднительно.

Комментарий

¹⁴³ Здесь речь идет не о конкретном устройстве того или иного сущего (как в предыдущем вопросе говорилось об устройстве человека), а о *фитра* как *устраивании* (как о процессе), т.е. — о том, как происходит создание. Не случайно в конце своего ответа Ибн 'Араби скажет, что этот вопрос — один из наименее ясных: он касается того, почему разделились (вот здесь *фатр* и *шаққ*, о которых речь шла выше как о «раскальвании», «расщеплении») Самость — и утвержденные воплощенности, в которых явлена Самость. Таким образом, вопрос о *фитра* — это вопрос о самом глубинном основании миропорядка, его устройства как расщеплении, раскола Самости и божественности (совокупности утвержденных воплощенностей), при том, что они — не две разные сущности.

¹⁴⁴ *Раскальвается*: в оригинале *тушаққ*, с коннотацией *фатара* «расколоть», «разделить» → «сотворить», «устроить» (см. коммент. 130).

¹⁴⁵ Коран 35:1.

¹⁴⁶ Коран 24:35, С. Этот знаменитый аят продолжается словами: «Свет Его — как ниша, в которой светильник; светильник в стеклянном сосуде; стеклянный сосуд блистает как звезда. В нем горит благословенное дерево — маслина, какой нет ни на востоке,

ни на западе; елей в нем загорается почти без прикосновения к нему огня» (Там же). Ниша и свет — образ, многократно использованный в суфизме, в том числе и самим Ибн 'Арабӣ; а вот образ светильника, масла и легкого возгорания заставляет вспомнить о том, что говорилось выше, в конце ответа на Вопрос 39, о Первом разуме и его Творце.

¹⁴⁷ Коран 17:105. Даю свой перевод аята, который согласуется с контекстом; под «ним» Ибн 'Арабӣ подразумевает свет, говоря, что через Истинного (Бога) свет (=существование) приходит к вещам мира. В кораническом контексте под «ним» подразумевается Коран, а слово *ḥaqq* берется в общеязыковом значении «истина», а не как имя Бога: «Истинно, Мы ниспослали его; истинно, он нисшел свыше» (Там же, С.).

¹⁴⁸ Коран 35:1, С.

¹⁴⁹ Ибн 'Арабӣ цитирует хадис, упоминавшийся выше (см. коммент. 133), виртуозно соединяя его с коранической цитатой.

¹⁵⁰ Коран 7:172, С. Соединяя две цитаты, Ибн 'Арабӣ хочет сказать, что изначальное, неизменное устройство человека (то, о котором он говорил как об «обете»- *'aḥd* в предыдущем вопросе) определено заветом с Богом, когда человек дал положительный ответ на вопрос Бога. Этот «договор» с Богом часто обозначается начальными словами божественного вопроса: *'a-lasṭu*, или «Не есмь ли Я...?». Утвердительный ответ человека закрепил его положение как раба Бога (на это ссылается чуть ниже Ибн 'Арабӣ), т.е. как существа, которое в своей «рабскости» (*'ubūdīyya*) выявляет «божественность» (*'ulūḥīyya*) своего Господа.

¹⁵¹ *Ему* — имеется в виду свет: устройство человека — свет, и устроен он благодаря свету. В то же время свет — это чистое существование, т.е. Самость Бога.

¹⁵² *Ничто*: в оригинале *lā shay'*, букв. «никакая вещь», «не-вещь».

Вопрос 44

Почему Он назвал его человеком (*башар*)?

Ответ: Всевышний сказал: «Что удержало тебя от поклонения тому, кого сотворил Я Своими руками»¹⁵³, оказав [ему] божественный почет (*ташрīф*)?¹⁵⁴ Здесь сопутствующее обстоятельство указывает на то, что Он совершил (*мубāшара*) его сотворение Своими двумя руками, как то подобает Его величию, а потому назвал его человеком (*башар*). Ведь «рука» в смысле «могущество»¹⁵⁵ не дает почета тому,

кому дан почет, и «рука» в смысле «милость» — точно так же, ибо могущество и милость [Бога] охватывают все сущее¹⁵⁶. Значит, Его слова «Своими руками» должны иметь смысл какого-то особого атрибута, в отличие от этих двух (могущества и милости. — А.С.).

Его и передает язык арабов, на котором ниспослан Коран. Ведь когда носитель этого языка говорит, что сделал что-то своими руками, то это значит — без посредника. Следовательно, Адам относится к [остальным] человеческим телам так же, как Первый разум — к [остальным] разумам¹⁵⁷. Поскольку тела составные, наличие составления потребовало двух рук, тогда как в отношении Первого разума об этом не говорится, ибо он — не составной. Итак, общим для них служит отсутствие посредника¹⁵⁸.

Если не непосредственное создание (благодаря упомянутым обеим рукам), то остается еще что-то, в силу чего он был назван человеком (*башар*). А ведь эта истинность распространилась на потомков, так что все они существуют благодаря непосредственному созданию (*мубāшара*)¹⁵⁹. Смотри: существование Иисуса (мир ему!); ведь дух «перед ней принял образ совершенного человека (*башар савийй*)»¹⁶⁰, которого Всевышний сделал посредником между Собой и Марией в создании Иисуса, словами «совершенного человека (*башар*)» отослав к непосредственному созданию (*мубāшара*). Всевышний говорит: «Не сообщайтесь с ними (*лā тубāширū-хунна*), предаваясь благочестивым думам в мечетях»¹⁶¹. Слово *башара* о вещи означает ее явное, а *буширā* — это выявление отметины, появившейся на коже (*башара*)¹⁶².

Итак¹⁶³, Его речение *кун* «возникни!»¹⁶⁴, где два харфа, «каф» и «нун», — как две руки в сотворении Адама. Речение (*қавл*)¹⁶⁵, обращенное к вещи, Он поставил на место непосредственного создания (*мубāшара*), «каф» и «нун» — на место двух рук, «вав», опущенный в силу того, что подряд идут два неогласованных [харфа]¹⁶⁶, — на место того-что-соединяет (*джāми* ') две руки в сотворении Адама¹⁶⁷, скрыв это, как скрыт «вав» в [слове] *кун*. Правда, в *кун* «возникни!» «вав» скрыт [2:71] в силу случайных обстоятельств¹⁶⁸, тогда как то-что-соединяет Его две руки скрыто в силу истинности действия, как о том говорит Он: «Я не делал их свидетелями творению небес и земли»¹⁶⁹. Да, таково действие, ибо истинности всего, что кроме Бога, не предполагают подобного свидетельствования¹⁷⁰. Так что никто, кроме Бога, не действует, и в существовании¹⁷¹ не бывает действия по выбору. [Случаи] выбора, известные нам в мире — само принуждение: люди принуждены в своем выборе¹⁷². А для

истинного действия нет ни принуждения, ни выбора, поскольку его вызывает самость¹⁷³. Постигни же истинно все это!

Поскольку абсолютное существование приступило (*мубāшара*) к утвержденным воплощенностям¹⁷⁴, дабы появилось скованное существование, то скованное существование было названо человеком (*башар*). Такое — только у человека, ибо он — самое совершенное создание из всего существующего. Никакой иной вид сущего не имеет данного совершенства в существовании. Так что человек — самое совершенное местоявление, а потому, в отличие от всех прочих воплощенностей, заслуживает имя «человек» (*башар*).

Что касается слов Всевышнего: «С человеком (*башар*) Бог говорит не иначе, как только через откровение, или из-за завесы; или посылает посланника, и, по Своему изволению, открывает ему, что хочет: потому что Он верховный, мудрый»¹⁷⁵, то тут тот, с кем говорит [Бог] всеми этими видами речи, назван человеком (*башар*) в силу всего того, что приступает к нему (*йубāширу-ху*), мешая присоединиться к ступени духа, которую он имеет по своей духовности (*рӯхāниййа*). Если он поднимается над ступенью человечности (*башариййа*), Бог говорит с ним так, как говорит с духами, поскольку духи более схожи, ибо не занимают места, неделимы и проявляются в формах, не имея скрытого и явного: у них по их самости — лишь одна соотнесенность, причем это — сама их самость. Человек (*башар*) же устроен не так, ибо он — по форме всего мира: в нем есть и то, что предполагает приступание (*мубāшара*), занятие места и делимость (это и называется человеком), и то, что всего этого не предполагает, а именно — дух Его, что вдунут в него.

В силу его человечности [к нему] обратились обе руки; и вот, от двух рук появилась в его устройстве четность, а потому, будучи человеком, он слышит речь Истинного лишь теми путями, что Он упомянул, или одним из них. Если Он сочтет, что тот избавился от своей человечности и достиг истинности в свидетельствовании Его духа, Бог заговорит с ним так, как говорит с духами, свободными от материи, например, как сказал Он о Мухаммаде (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!) и бедуине: «Дай ему убежище, дабы он услышал речь Божью»¹⁷⁶, — а произносил ее язык Мухаммада (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!), никак не иначе. Значит, Он поставил Мухаммада (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!) в этой форме на ступень верного духа (*рӯх 'амйн*), который ниспосылался с речью Бога в сердце Мухаммада¹⁷⁷ (да ниспошлет ему Бог благословение и мир!), как говорит Он: «Или посылает посланника»¹⁷⁸ тому

человеку (*башар*) «и, по Его изволению, открывает ему, что хочет»¹⁷⁹ Всевышний Бог и что приказал ему открыть.

Он говорит: «Только через откровение»¹⁸⁰, имея в виду «через внушение (*илхām*)» при помощи знака, подсказывающего, что это его Господь говорил с ним, дабы ничто здесь для него не спуталось.

«Или из-за завесы»¹⁸¹: Он хочет сказать, что дал ему услышать благодаря¹⁸² завесе из отдельных букв и звуков; так же и тот бедуин слушал читаемый ему Коран, т.е. Божью речь¹⁸³. Или же «завеса» — это уши внимающего [речи]¹⁸⁴, или это — завеса его человечности вообще.

Вот почему [Бог] говорит с ним (человеком. — А.С.) в вещах¹⁸⁵, как говорил с Моисеем «с правой стороны горы, на благословенной равнине, из кустарника: “Моисей! Я — Бог”»¹⁸⁶. Так в силу [заданности] направления и определенности равнины¹⁸⁷ вышла ограниченность (*хадд*), поскольку Моисей был занят (*шузл*)¹⁸⁸ поиском огня¹⁸⁹, вызванным его человечностью (*башариййа*). Потому [Бог] и воззвал к нему в его нужде¹⁹⁰ — ведь он нуждался в огне. А ведь Бог известил, что люди нуждаются в Боге¹⁹¹: в сем аяте Бог назвал Себя именем всего, в чем бывает нужда, божественно взревновав (*зайр^{тан} ’илāхиййа*), как бы не стали нуждаться в том, что кроме Бога (*зайр ’аллāх*)¹⁹². Вот Бог и проявился для него (Моисея. — А.С.) в воплощенности формы того, в чем тот нуждался, а когда он подошел к тому, то воззвал к нему из него. Значит, по истине его нужда была в Боге, завеса же имела место в силу той формы, в которой произошло [божественное] проявление. И не зови Он к нему, тот не узнал бы Его. Таково и божественное проявление в тамошнем мире, которое, случается, отрицают¹⁹³.

«Потому что Он Верховный (*’алийй*)»¹⁹⁴ означает «Знающий» (*’алйм*): так предполагают ступени, которые Он упомянул и поставил каждую на ее место¹⁹⁵. Говоря: «Мудрый»¹⁹⁶, Он хочет сказать: «Мудрый» потому, что все, о чем знает, ставит на свое место. Если бы он переменял миропорядок, то не был бы в том бессилён¹⁹⁷. Но, поскольку он — Верховный, Мудрый, миропорядок не может быть иным, нежели таким, каким он случился.

Известив Своего пророка обо всех этих ступенях, предполагаемых человечностью¹⁹⁸, Он сказал: «И так»¹⁹⁹, т.е. таким же образом, «Мы внушили тебе дух из Нашего веления»²⁰⁰, т.е. дух верный, ниспосланный в твое сердце, а именно — дух святой, т.е. не скованный человеком.

Вот теперь ты знаешь, что значит слово «человек» (*башар*), сказанное на арабском языке.

Комментарий

¹⁵³ Коран 38:75, С. Вопрос обращен к Иблису — ангелу, отказавшемуся выполнить божественное приказание и поклониться Адаму.

¹⁵⁴ Текст коранической цитаты Ибн 'Арабӣ продолжает своими словами, смысл которых можно передать так: Бог почтил человека, собственноручно сотворив его; почему же Иблис отказался поклониться ему?

¹⁵⁵ Ибн 'Арабӣ имеет в виду прием метафорического толкования божественных атрибутов, примененный еще мутазилистами ради решения проблемы уподобления Бога миру, когда «рука» истолковывалась как могущество, «глаза» — как опека и т.д.

¹⁵⁶ Ибн 'Арабӣ хочет сказать, что слово «рука» нельзя здесь перетолковывать метафорически и понимать в смысле «могущество» или «милость», поскольку могущество и милость общи для всего сущего без исключения и в этом у Адама нет никакого преимущества («почета») ни перед кем. Отсюда — необходимость другого толкования, которое объяснит, в чем заключается оказанный Адаму почет; это толкование и собирается предложить Ибн 'Арабӣ.

¹⁵⁷ Адам и Первый разум созданы без посредства материи или орудия, тогда как все прочие человеческие тела и прочие разумы нуждаются в таких средствах для своего возникновения.

¹⁵⁸ Бог сотворил напрямую и Первый разум, и Адама: непосредственное творение еще не является отличительной чертой Адама, и Ибн 'Арабӣ продолжит свой поиск отличительной черты, в силу которой человек назван человеком (*башар*).

¹⁵⁹ Или: «благодаря соитию», поскольку *мубāшара* в отношении женщины означает соитие с ней.

¹⁶⁰ Коран 19:17, С.: перед Марией в благообразном человеческом образе предстал посланный Богом дух.

¹⁶¹ Коран 2:187, С. Этот пространный аят, часть которого процитировал здесь Ибн 'Арабӣ, задает правила поведения во время поста: в светлое время суток запрещено половое общение с женами, которому следует предпочесть благочестивые размышления в мечети. Глагол *бāшара* имеет значение «осуществлять», «приступать», в т.ч. — к сексуальному общению с женщиной.

¹⁶² Весь этот абзац — обсуждение «истинности» (*ḥақӣқа*) *мубāшара*, воплощающейся в человеке. Стоит вспомнить, что истинности Ибн 'Арабӣ зачастую выражает масдарами (именами процессов), каковым служит и *мубāшара* «осуществление». Истинности в их полном «наборе» составляют Третью вещь, вся их совокупность в их вечностном

модусе — это «божественность», а во временном — мир, а также человек. Каждая вещь, или *сӯра* «форма» — это определенный набор истинностей; человек — всеохватная форма, воплощающая все истинности. Ибн ‘Араби приводит здесь примеры разных случаев воплощения в человеке истинности «осуществление» (*мубāшара*), выраженных однокоренными словами или производным глаголом.

¹⁶³ Ибн ‘Араби возвращается к мысли, выраженной в первой фразе предыдущего абзаца (надо найти то, что превышает *мубāшара* и составляет отличительную черту человека), после которой последовало отступление, вызванное желанием показать воплощение истинности *мубāшара* в человеке (см. предыдущий коммент.).

¹⁶⁴ Коран 2:117. Речь идет о неоднократно упоминавшемся приказании Бога вещи, которой он желает дать существование. *Кун* (возникни!) записывается по-арабски как *كُن*: в силу особенностей арабской грамматики на письме отображаются только две буквы, которые называются «каф» (звук «к») и «нун» (звук «н»): краткий гласный «у» на письме не отображается.

¹⁶⁵ То есть сам процесс высказывания, а не высказанное слово. *Кавл* «высказывание» и *мубāшара* «осуществление» — равно масдары (имена процессов), что подчеркивает одинаковость их места.

¹⁶⁶ Повелительное наклонение образуется в арабском по алгоритму преобразования формы глагола настоящего времени 3 лица единственного числа; в данном случае важно, что на последнем этапе осталось бы *кун* *كُون*. Долгий гласный при расчете морфологических и фонетических преобразований приравнивается к неогласованному харфу; поскольку последний харф формы повелительного наклонения также не имеет огласовки, получаются два неогласованных харфа подряд, что запрещено арабской грамматикой. Поэтому долгий гласный *ū*, который обозначался бы на письме буквой *و* «вав», превращается в краткий (вместе с долготой уходит и вторая неогласованность), не обозначаемый на письме, благодаря чему корневой харф «вав» не записывается (остаются только два харфа: «каф» и «нун»). Это и имеет в виду Ибн ‘Араби, говоря об опущенном харфе «вав».

¹⁶⁷ Здесь вступает в дело процессуальная парадигма: две руки — как действующее и претерпевающее, а соединяющее их — это сам процесс. Его Ибн ‘Араби и назовет *фи’л* «действие»; а лучше было бы сказать, передавая процессуальность — «действ[ован]ие». Именно этот процесс «действия» — отличительная черта Адама (а не просто «две руки» и не непосредственное создание, что не отличает Адама), и вместе с тем — исключительно действие Бога. Такое совпадение

не случайно: *фи'л* «действие» и есть творение, а творение представляет собой дарование существования имеющимся вещам (утвержденным воплощенностям), благодаря чему они оказываются существующими и составляют мир (=Творение); Бог и Творение оказываются в *зāхир-бāтин*-соотношении. Это соотношение поддерживается, как мы помним, Третьей вещью, или Совершенным человеком, не менее чем Бог способным к созиданию вещей.

Как видим, учет процессуальной парадигматики позволяет дать стройное, последовательное и связное объяснение тому толкованию, которое Ибн 'Арабӣ дает коранической истории о сотворении Адама двумя руками Бога. Элементы интерпретации *необходимо* предполагаются процессуальной парадигмой: они не примыслены и не вставлены в интерпретацию случайно, по прихоти интерпретатора. Целостность интерпретации также очевидна для того, кто читает текст, осмысливая его на основе процессуальной смысловой механики: в таком случае то, что нам приходится эксплицировать, чтобы имитировать действие этих смыслопорождающих процедур, возникает естественно, формируя поле осмысленности текста.

¹⁶⁸ Ибн 'Арабӣ имеет в виду, что «вав» считается в арабской грамматике «большим» харфом, поскольку отклоняется от общего правила; обычный (не «больной») харф вел бы себя иначе и не был бы скрыт.

¹⁶⁹ Коран 18:51, С. Интересно, что предшествующий этому аят представляет собой параллель тому, что процитирован Ибн 'Арабӣ в самом начале данного вопроса: «Когда Мы сказали ангелам: “Поклонитесь Адаму”, они поклонились, кроме Ивлиса» (Коран 18:50, С).

¹⁷⁰ Действие (*фи'л*) — это творение, т.е. передача существования утвержденным воплощенностям (=«все, что кроме Бога»), которые сами не обладают существованием, а значит, не свидетельствуют это действие (=не осуществляют его).

¹⁷¹ То есть в мире, который обладает существованием: Ибн 'Арабӣ ведет речь о временном сущем.

¹⁷² Эта формула — не парадокс. Вещь-в-мире определена *собой же* как вещь-в-Боге, и наоборот: утвержденная воплощенность и существующая воплощенность точно соответствуют друг другу и определяют друг друга.

Это — общее положение, распространяющееся на любую вещь. Если речь заходит, как здесь, о человеке, то выбор и принуждение, расценивавшиеся прежними направлениями арабо-мусульманской мысли как альтернативы, оказываются отражениями друг друга, условиями одно для другого. Если человек-в-мире определен собою же

в божественности, то, поскольку в каждый атомарный момент времени он определяет себя *сам*, можно говорить о выборе, но, поскольку он *определен* (пусть собою же), выбор оборачивается принуждением.

Это рассуждение выстроено по законам процессуальной логики и опирается на положения ибн-арабиевой концепции взаимного отражения божественности и мира, что на уровне теории познания выливается в теорию *хайра* — «растерянности».

¹⁷⁵ «Истинное действие», с одной стороны, следует понимать как наделение возможных вещей (=утвержденные воплощенности) существованием — это и есть действие, или творение (=создание-*таквйн*, произведение-*иджād* и т.д.) *par excellence*. Такое действие — функция божественной Самости, поэтому слово «самость» в комментируемой фразе вполне можно прочитывать с прописной буквы.

Но это — не единственное толкование. Выше (см. Вопрос 41, с. 292 и коммент. 104) говорилось о том, что самость Совершенного человека и есть соотнесенности, связывающие божественность и мир. Такое связывание, такое владение обеими сторонами миропорядка делает человека распорядителем мироздания благодаря его энергии-*химма*. Это также — истинное действие, поскольку такой человек владеет тайной творения. Поэтому слово «самость» можно прочитывать и со строчной буквы.

Эти два прочтения — не взаимоисключающие, а взаимосвязанные. Отвечая на Вопрос 42, Ибн ‘Араби дает четыре варианта ответа, причем четвертый (который он разбирает в первую очередь) отождествляет человека (имеется в виду, конечно, Совершенный человек) с Абсолютной Истиной, т.е. с Самостью.

О выборе, принуждении и действии см. также «Тезисы», Тезис 5 и коммент. 27 к «Тезисам».

¹⁷⁴ Здесь очевидно соотнесение соития (см. коммент. 159, 161).

¹⁷⁵ Коран 42:51, С.

¹⁷⁶ Слова из аята: «Если кто-нибудь из многобожников попросит у тебя убежища, то дай ему убежище, дабы он услышал речь Божью, после того доведи до безопасного места (*ма’ман*)» (Коран 9:6). Это *ма’ман* явно будет играть ниже с *рӯх’амйн* (верный дух).

¹⁷⁷ Иначе говоря, раньше Мухаммад получал откровение от духа, а теперь для бедуина сам сыграл роль духа, приносящего откровение.

¹⁷⁸ Коран 42:51, С.

¹⁷⁹ Там же.

¹⁸⁰ Там же.

¹⁸¹ Там же.

¹⁸² В булакском издании и у О. Йахйа — предлог *би-*, означающий инструментальность: дать что-то услышать удастся благодаря завесе. Внешне парадоксальное утверждение: завеса должна скрывать и мешать, а не выявлять и помогать, — оказывается вполне логичным: ведь завеса — это посредник, и в данном случае действие «дать услышать» (*исмā`*) оказывается возможным благодаря этому посреднику. Таким образом, и откровение, о котором шла речь в предыдущем абзаце, и обсуждаемое здесь «давание услышать» — действия опосредованные, а не непосредственные. Напомним, что Ибн 'Арабӣ обсуждает именно это: непосредственность или опосредованность действия, связывая «человечность» с непосредственностью божественного действия. Иначе говоря, отличительную черту человека он обнаруживает во владении *непосредственным действием* (=непосредственным творением), что ставит знак равенства между Совершенным человеком и божественной Самостью.

¹⁸³ Аналогия в том, что чтение Мухаммадом Корана было завесой между Богом, чьей речью является Коран, и тем бедуином, который эту речь услышал; и в то же время эта завеса — посредник, который довел божественную речь до бедуина.

¹⁸⁴ Уши — посредник между говорящим и слушающим, и в этом смысле — завеса, исключаяющая непосредственность действия.

¹⁸⁵ Вещи оказываются завесой между Богом и человеком, и вместе с тем — посредником между ними. Ниже Ибн 'Арабӣ будет говорить о том, что такая завеса-посредник бывает вызвана потребностью человека. Он будет обыгрывать смысл слов *ифтиқār* и *хāджа* (оба означают «нужда»): с одной стороны, речь о конкретной, бытовой нужде, как нужда Моисея в топливе для обогрева, а с другой, имеется в виду онтологическая нужда человека в Боге, поскольку Бог и есть его существование (*вуджūd*). В силу этой нужды человек не может не находить Бога, а Бог не может не открываться ему, вместе с тем скрываясь за завесой конкретной нужды.

¹⁸⁶ Коран 28:30, С. В тексте Ибн 'Арабӣ во всех трех изданиях вместо коранического *من شاطئ الواد الايمن* «с правой стороны долины» стоит *من جانب الطور الايمن* «с правой стороны горы». Чем вызвана такая подмена, сказать трудно: в контексте данного рассуждения она ничего не меняет. Вместе с тем выражение «на стороны горы» (*من جانب الطور*) употреблено в предшествующем аяте (28:29); вероятно, имеет место своеобразная контаминация двух аятов.

¹⁸⁷ «Справа» задает направление (*джиха*), а указание конкретной равнины — место; место и направление предполагают телесность, по-

этому Ибн ‘Арабӣ и говорит об «ограниченности», т.е. задании границы божественности.

¹⁸⁸ Речь и о занятости в обыденном смысле слова (Моисей занят поиском огня), и о занятости как связанности с чем-то конкретным, как когда мы говорим «место занято» (Моисей полностью связан в данный момент с искомым огнем, и больше ни с чем: его «нужда» в данный момент *только* в этом).

¹⁸⁹ «На стороне горы он усмотрел какой-то огонь, и сказал своему семейству: побудьте здесь, я усматриваю огонь, может быть принесу вам известие о нем, или головню с огнем, чтобы вам согреться» (Коран 28:29, С.).

¹⁹⁰ Арабское выражение (فنودى في حاجته), как и русский перевод, допускает двойное толкование: «в нужде» в смысле «в момент нужды» (Бог заговорил с Моисеем, когда тот искал огонь), и «в нужде» в смысле «в той вещи, в которой он нуждался» (Бог заговорил с Моисеем изнутри огня, который Моисей искал), — это «в вещи» заставляет вспомнить о том, что Бог говорит с человеком «в вещах» (см. начало абзаца). Ибн ‘Арабӣ имеет в виду оба толкования, обычное и онтологизирующее, причем переход от первого ко второму — это переход от внешнего обыденного смысла к внутреннему, подразумеваемому всей его системой взглядов, так что два прочтения предполагают друг друга и поддерживают друг друга. Здесь мы встречаемся с приемом выстраивания *zāhir-bāṭin*-линий, где внешняя представлена кораническими (или иными религиозными) историями, а внутренняя — учением Ибн ‘Арабӣ; этот прием будет подробно разбираться в последнем разделе этой книги («Наставления ищущему Бога»).

¹⁹¹ В тексте — почти точная кораническая цитата: «Люди! Вы нуждаетесь в Боге» (Коран 35:15).

¹⁹² Очевидная игра слов: *zayra* «ревность» и *zayr* «другой», «иной», — к которой Ибн ‘Арабӣ нередко прибегает в своих текстах. Термином *zayr ‘allāh* «то, что кроме Бога» обозначается мир, поэтому мысль Ибн ‘Арабӣ сводится к тому, что Бог не хотел, чтобы люди нуждались в мирских вещах, а не в Нем, и потому являлся в форме тех вещей, в которых люди (в данном случае речь о Моисее) испытывают нужду.

¹⁹³ Речь, видимо, об известном хадисе, в котором говорится о том, что верующие в Судный день увидят Бога, причем Бог будет менять свою форму, так что они будут то признавать, то не признавать его. Этот хадис стал камнем преткновения для комментаторов, поскольку принципиальным положением исламского вероучения

является отсутствие у Бога какой-либо формы и, как следствие, абсолютная невозможность воспринимать его физическими органами, в т.ч. зрением.

¹⁹⁴ Коран 42:51, С. Ибн 'Арабӣ разбирает окончание аята 42:51 (см. коммент. 175 и текст к нему).

¹⁹⁵ См. выше о ступени духа (также верного духа) и ступени человечности; здесь Ибн 'Арабӣ имеет в виду, вероятно, различные «ступени» обращения Бога к человеку, о которых шла речь в этом аяте: внушение, разговор из-за завесы, посылание посланника.

¹⁹⁶ Коран 42:51, С.

¹⁹⁷ Ибн 'Арабӣ говорит, что Богу нельзя приписать бессилие ('аджз), т.е. противоположность могущества (қудра), в отношении того, чтобы изменить течение дел: все, что случилось, могло бы случиться по-другому в том смысле, что изменить порядок — в могуществе Бога. Однако принципиальная позиция Ибн 'Арабӣ заключается в том, что случается то, что случается, и изменить этого нельзя, во всяком случае, мудрость не предполагает изменение этого. Ведь миропорядок ('амр) — это *зāхир-бāтин*-двуединство Бога и мира, в котором одна сторона соответствует другой, причем такое соответствие и является истиной. Поэтому он говорит в других местах, что обладатель энергии (химма), могущий менять течение дел, никогда не сделает этого и не вмешается в естественный ход событий, если обладает полным знанием.

¹⁹⁸ О «ступенях» см. коммент. 195. Ибн 'Арабӣ закончил разбирать аят 42:51, в котором Бог перечислил виды («ступени») обращения к человеку, и переходит к следующему аяту.

¹⁹⁹ Коран 42:52, К.

²⁰⁰ Там же.

Вопрос 116

Что такое напиток любви (шарāб ал-ҳубб)²⁰¹?

[2:108²⁰²] **Ответ:** Это — проявление, среднее между двумя, а именно — непрерывное проявление (*таджаллин дā'им*)²⁰³, которое не прерывается. Это — самая высокая ступень, на которой Истинный проявляется для знающих ('āрифӯн) рабов Своих. Оно начинается с проявления вкушения (*таджаллӣ аз-завқ*). Что касается проявления, благодаря которому утоляют жажду (*рийй*), то оно — удел стесненных (*асҳāб ад-дйқ*), ибо эти пьют, чтобы напиться. Что же касается людей раздолья ('ахл *ас-са'а*), то жажда их питьем не утоляется, как, например, у 'Абӯ Йазйда [ал-Бистāмӣ] и ему подобных.

Сперва в этом вопросе я поговорю о том, что такое любовь, а затем мы узнаем и о напитке ее, с нею сопряженном, и о его чаше.

Знай, что любовь бывает трех видов.

Природная любовь. Это — любовь обычных людей. Ее цель — единение (*иттихād*) в животном духе, когда дух каждого из двух становится духом другого благодаря наслаждению и возбуждению страсти. Предел действия в этой любви — соитие: тут любовная страсть пронизывает все тело²⁰⁴, как вода пронизывает [мокрый] кусок шерсти; даже не так: как цвет пронизывает что-то расцвеченное.

Духовная душевная (*рӯҳāнийй нафсийй*) любовь. Ее цель — уподобиться (*ташаббух*) любимому, отдавая ему должное и зная, чего он стоит.

Божественная любовь. Это — любовь Бога к рабу и любовь раба к своему Господу²⁰⁵, как о том сказал Он: «Он любит их, и они Его любят»²⁰⁶. Для двух ее сторон предел в ней — чтобы раб свидетельствовал, [2:109] что он — местоявление Истинного, что для этого Явного Истинного он — как дух для тела, скрытое (*бāтин*) его, его сокровенное (*зайб*), непостижимое и свидетельствуемое только любящим; и чтобы Истинный был местоявлением человека, когда Ему приписаны все определения, размеры и акциденции, что приписываются рабу, и дабы сей раб был свидетельствуемым, — вот тогда он станет любимым для Истинного.

Если дело обстоит так, как мы сказали, то любовь не имеет самостоятельного предела, ее определяющего; ее тогда определяют через описание или словесно. Поэтому тот, кто определяет любовь, не знает ее²⁰⁷. И кто не вкусил ее, испив, не знает ее. Кто говорит: «Я утолил жажду в ней», — тот не знает ее, ведь любовь — питье, не утоляющее жажды! Кто-то из любимых сказал: «Я выпил лишь глоток, но утолил свою жажду навсегда». ‘Абӯ Йазид ответил: «Мужчина — тот, кто выпьет море, а его язык останется лежать высунутым на груди от жажды»²⁰⁸. <...>

[2:109] Душа по природе любит господствовать (*ри’āса*). Любящий — раб любимого²⁰⁹, захваченный (*мамлӯк*) своей любовью, так что любимый господствует лишь потому, что есть этот любящий. Значит, он любит (*’ишқ*) его настолько, насколько любит (*’ишқ*) господствовать, и возносится над ним потому, что в душе своей любимый спокоен, ибо любящий не в силах отказать от него и взыскует его. В явном (*зāхир^{аН}*) он неприступен²¹⁰, а внутренне (*бāтин^{аН}*) взыскует его; он не видит в бытии никого подобного ему, поскольку захвачен (*мулк*) им.

Любящий не ищет оснований для действий любимого, ибо обосновывать (*та 'лйл*) — атрибут разума, а любящий лишен разума. Сказано:

Нет проку в любви, которой правит разум²¹¹.

[2:110] А мне однажды 'Абӯ ал-'Аббас ал-Мақрәнӣ — а он принадлежал к числу любящих — сказал²¹²:

الحب املك للنفس من العقل

Любовь сильнее завладевает людьми, чем разум²¹³

Любимый находит наилучшее обоснование действиям любящего, ибо тот захвачен им (*мулку-ху*), а посему он хочет явить достоинство и высокое положение [любящего], дабы так возвысить любимого²¹⁴, поскольку он — владелец (*мāлик*) и любит, когда его хвалят.

Вот как действует любовь: с любимым она делает то, о чем мы сказали, и с любящим делает то, о чем мы сказали. А ведь это — одно из самого удивительного: смысл определяюще воздействует (*авджа-ба хукма-ху*) на то, в чем он не гнездится, а именно — на любимого. Ведь любовь любящего влияет на любимого, равно как влияет на самого любящего. Это как мутазилитская проблема — что Бог является волящим благодаря воле, которая не гнездится ни в каком вместилище, но которую Он сотворил либо во вместилище, либо вне вместилища, и посредством ее волит. Это противоречит разуму — что смыслы определяюще воздействуют на то, в чем они не гнездятся. Так же и любовь: она не соединяется с разумом в одном вместилище, а потому суждение (*хукм*)²¹⁵ любви не может не противоречить суждению разума:

فالعقل للنطق والتهايم للخرس

Ведь разум — чтобы говорить, а безумная любовь — чтобы молчать²¹⁶

Далее. При природной любви форма, имеющаяся в воображении любящего, оказывается по мере вместилища, в котором она имеется, так что сверх нее в нем не остается вовсе никакого излишка, которым оно могло бы что-либо принять²¹⁷; а если бы дело обстояло иначе, она не была бы формой любви. Этим форма любви отличается от всех прочих форм. Например, форма мира — по мере божественного именного пространства (*хадра 'илāхиййа 'асмā'иййа*): в пространстве божественности нет такого божественного имени, которое не было бы по мере своего воздействия на становление (*наш'*) мира, ни больше ни меньше²¹⁸. Поэтому мир был создан (*ӯджād*) любовью. В сунне

есть подтверждение сказанному, а именно — Его слова: «Я был кладом неведомым, и полюбилось Мне стать вѣдомым»²¹⁹; так Он сообщил, что любовь стала причиной создания мира. Итак, он (мир. — А.С.) соответствует (*ṭābaqa*) божественным именам²²⁰.

Если бы душа не испытывала любви (*ma'āshuq*) к телу, ей не было бы больно расставаться с ним, хотя она — его противоположность²²¹. Так оказались соединены размер и состояние²²² благодаря наличию соотнесенностей и фигур: соотнесенности — основа родственных отношений, хотя дух отличается от тела²²³. И смыслы отличаются от слов и букв, но тем не менее слово указывает на смысл благодаря соответствию (*muṭābaqa*), так что если бы смысл мог обрести телесность, он не превысил бы количество слова²²⁴.

Вот что именуется [природной] любовью.

Что касается духовной любви, то она не знает этих ограничений и не связана с размерами и фигурами. Дело в том, что для духовных сил характерно обращаться друг к другу благодаря соотнесенности (*iltifāt nisabīyy*), и если соотнесенность между любящим и любимым в такой обращенности станет, благодаря ли взгляду, слуху или знанию, всеобщей, то это будет любовью; если же будет меньше того и соотнесенность не будет исчерпывающей, то это не будет любовью.

Соотнесенность же означает вот что. Духи, для которых характерно дарить и отдавать, устремлены к тем духам, для которых характерно получать и удерживать. Эти страдают, если не восприимлют, а те — если не изливают (*faḥḍ*). И хотя истечение (*faḥḍ*) не оставливается, но, поскольку не выполнены условия подготовленности и времени, тот восприимлющий дух говорит об отсутствии истечения, — а это неверно, ведь каждый из двух духов исчерпал всю свою мощь (*ṭāqa*) в любви к другому.

Если такая любовь укрепляется в обоих любовниках, любящий уж не жалуется на разлуку с любимым, ибо не принадлежит к миру тел. Ведь разлучиться могут лишь две [телесные] особи; или же там оказывает влияние чрезмерная близость, как то происходит при природной любви. А смыслы не замкнуты и не могут быть ограничены местом, так что представлять их в своей фантазии может лишь тот, кто от природы ущербен, ибо он станет придавать форму тому, что формой не является²²⁵.

Такова любовь знающих (*ārifūn*), которые отличаются этим от обычных людей, людей единения (*ittihād*). Здесь любящий достигает сходства с любимым в нужде²²⁶, а не по состоянию или размеру²²⁷. Вот почему любящий ведает меру любимого как любимого²²⁸.

Что касается божественной любви, то она — от Его имен «Прекрасный» (*джамйль*) и «Свет» (*нур*). Свет подступает к воплощенностями возможных, изгоняя тьму их взгляда на самих себя и на свою возможность, и создает для них видение (*бафар*) (а оно — его видение, ибо видеть можно только благодаря ему²²⁹). Так Он проявляется для этой воплощенности через имя «Прекрасный», а та влюбляется (*тата 'ашишак*) в Него; она становится Его местоявлением (*мазхар*), а воплощенность того возможного скрывается (*табтун*) в Нем²³⁰.

Тогда она гибнет для самой себя²³¹ и уже не знает, что влюблена в Него (Славен Он!); или же — гибнет для Него в себе²³²; — при том, что она именно такова. И вот, она не знает, что она — Его (Славен Он!) местоявление, и в самой себе находит, что влюблена в саму себя. А ведь всякому врождено любить самого себя! И вот, явлен только Он — в воплощенности возможного. А значит, Бог любит Бога, тогда как раб не имеет атрибута любви, ибо любовь не определяет (*хукм*) его: влюблен в нем один лишь Тот, кто Явлен в нем, а «Явный» — Он.

Она (воплощенность возможного. — А.С.) не знает также, что она влюблена в Него, ищет Его и хочет любить Его: ведь она смотрит на саму себя Его оком (*'айн*), так что ее желание любить Его и есть ее любовь к Нему.

Поэтому об этом свете и говорится, что он — лучи, т.е. что он лучистый: ведь он протягивается от Истинного к воплощенности возможного, чтобы оно стало Его местоявлением.

Если тот, кто таков, соединяет противоположности как свои атрибуты, то он и есть обладатель божественной любви. Эта любовь ведет его к небытию при нем самом — как то и есть на самом деле.

Признак божественной любви — любить все создания, во всех пространствах (*хадра*): смыслов или чувств, воображения (*хаййалий*) или фантазии (*мутахаййал*). Каждое из них имеет нечто (*'айн*) от Его имени «Свет», чем и взирает на Его имя «Прекрасный», так что этот свет накидывает на него одеяние существования. А ведь любой любящий любит именно самого себя, не иначе. Поэтому Истинный написал Себе любовь к местоявлениям²³³, а ведь местоявления небытийны по воплощенности, тогда как любовь (*махабба*) связывается с тем, что явлено, — а в них явлен Он. Эта соотнесенность между Явленным и местоявлениями и есть любовь. То, с чем связана любовь (*мута 'аллак ал-хубб*), — несуществование, так что то, с чем она связана здесь — непрерывность (*дав'ам*), а непрерывное не случается, ибо беспредельно, а беспредельное не принимает атрибут «случаться» (*вук'у'*).

Поскольку любовь — атрибут Истинного (как сказал Он: «Он любит их»²³⁴) и атрибут Творения (как сказал Он: «И они Его любят»²³⁵), она получила атрибут мощи (‘изза’)²³⁶ благодаря своей соотнесенности с Истинным и тому, что она приписана Истинному. В Творении она разлила эту могущественную соотнесенность, которая наделила вместилище покорностью (*зилла*) с обеих сторон²³⁷. Поэтому мы видим, что [2:111] любящий покоряется могуществу любви, — не могуществу любимого²³⁸! Ведь любимый может принадлежать (*мамлӯк*) любящему, раздавленный его властью, и несмотря на это мы видим, что любящий ему покорен. Так мы узнаем, что это — могущество любви, а не могущество любимого.

Повелитель правоверных Гарун ар-Рашид²³⁹ сказал о своих возлюбленных:

Трое дев удерживают мою узду,

Поселились в каждом уголке моего сердца.

И что мне до того, что все создания подчиняются мне?

Я подчиняюсь этим девам, а они не повинуются мне.

Что это, как не страсти власть?

Благодаря ей они сильнее, чем могущество моей власти²⁴⁰.

Сказав «страсти власть», он сопряг силу (*қувва*) со страстью (*хаван*).

Бог говорит вне Своей книги²⁴¹, проявляя учтивость (*талағтұғф*) к Своим рабам: О Мои рабы! Я стосковался (*иштақт*^у) по вам; Я тоскую (*шағк*) по вам еще больше²⁴²! Он говорит с ними, ниспосылая им скрытую учтивость (*лұғф*). Так говорить Он может только потому, что Он — любящий; и нечто подобное исходит от тех, кто любит Его, Всевышнего. Значит, любящий подчиняется (*хукм*) любви, а не любимому.

Чьим атрибутом является сама (‘*айн*) любовь, на того она накладывает свое определяющее воздействие, без добавления и без изъятия. Однако в тварях ей свойственно угасать, лишь укрепившись (*истиқкām*)²⁴³, — ведь она приемлет угасание. Вот почему в мире многообразия форм. Вот, он (мир или вещь мира. — А.С.) в какой-то одной форме; а когда в ней с избытком любовь (а он о том не ведает) и происходит проявление (но оно не появляется), — тогда угасает та форма, и в той же воплощенности появляется другая; она, как и первая, восходит к любви. Миропорядок остается таким непрерывно, не прерываясь. Вот почему ошибаются те, кто говорит, будто мир непременно должен угаснуть и будто знание Бога о мире необходимо имеет предел, поскольку Он сказал о Себе, что окружает их Своим знанием²⁴⁴.

Далее. По щедрости Своей Он (Славен Он!) сделал так, что эта истинность (любовь. — А.С.) пронизывает каждую возможную воплощенность, обладающую атрибутом существования, и связал с ней такое наслаждение, выше которого не бывает. И вот в мире одни полюбили других любовью скованной (*хубб тақййд*)²⁴⁵, происходящей от истинности любви абсолютной. Вот и говорят, что такой-то возлюбил того-то или то-то; а ведь тут — не что иное, как то, что явленность Истинного в некоей воплощенности возлюбила явленность Истинного в другой воплощенности, как бы то ни было. Поэтому любящий Бога не отрицает, что другой любящий может любить того, в кого влюблен, ибо не видит иного любящего²⁴⁶, кроме Бога в некоем местоявлении. А кто лишен этой божественной любви, тот отрицает это в том, кто любит.

Далее. Здесь есть одна тонкость. Говорят, что никто не может любить Всевышнего Бога, ведь с Истинным (или с чем-либо, что от Него) совершенно невозможно сопрячь несуществование²⁴⁷. Но то, с чем связывается любовь, — именно несуществование, а значит, не может быть любви, связывающей тварь с Богом. Это любовь Бога связывается с тварью, ибо тварь — это не-сущее (*ма 'д'ум*), а значит, тварь и есть любимое для Бога навсегда и навеки. И поскольку наряду с любовью невозможно представить существование твари, то твари вовсе не существует. Значит, эта истина показывает, что тварь — это местоявление Истинного, а не явное. И если полюбишь кого-нибудь божественной любовью, то, согласно сказанному, любовь и будет им, не связанная с воображением или красотой: ведь все это у него (любимого. — А.С.) существует, а любовь с этим не связывается.

Итак, прояснено различие между тремя типами любви.

И знай, что все воображение (*хай'ал*) — истина, а фантазия (*тахай'йул*) бывает и истинной и ложной.

Комментарий

²⁰¹ В переводе словом «любовь» переданы и термин *хубб*, и термин *'ишк* (соответственно, и их производные); во втором случае всегда даю транслитерацию арабского термина.

²⁰² В издании О. Йахья этот текст начинается в т. 12, с. 564 (§ 488), в Булакском — т. 2, с. 122.

²⁰³ Булакское издание в этом месте добавляет *з'атийй* «самостное»: непрестанное самостное проявление. Связано ли понятие «среднее проявление» (*таджаллин мутавассит*), которое непрестанно, с понятием «непрестанное существование» (*вудж'уд да'им*), непрестанное «сейчас» (*ал-'ан*), о котором шла речь выше (см. Вопрос 42) и которое

также служит «серединой» (*wasat*) между двумя, прошлым и будущим, — вопрос, на который должны ответить будущие исследования.

²⁰⁴ В оригинале буквально: «все смешение» (*мизъдж*), имеется в виду — смешение первоэлементов. Иными словами, в такой момент весь телесный состав человека захвачен любовной страстью.

²⁰⁵ В издании О. Йахйа: любовь раба к Богу.

²⁰⁶ Выражение из: Коран 5:54.

²⁰⁷ «Определение» (*хадд*) с явной коннотацией «границы» (*хадд*), и словесно, и по смыслу: определение задает границу и предел определяемому. Безграничная божественная любовь не имеет самостного, т.е. родовидового, определения; о ней можно лишь говорить, описывая ее, но не схватывая ее сущность. Это рассуждение непосредственно связано с концепцией двуединства миропорядка, где Бог и мир (или человек) являются явным (*зâхир*) и скрытым (*бâтин*) друг для друга, причем эти роли для них не фиксированы, они переходят из явленности в состояние скрытости и наоборот. Такой переход здесь описан как любовь, но нельзя не заметить, что он сродни *хайра* — «растерянности», выражающей истину миропорядка. Такой *зâхир-бâтин*-переход по самой своей сути бесконечен, т.е. безграничен: он не может остановиться у какого-то предела, его фиксирующего. Поэтому «безграничность» божественной любви — и красивая метафора, и точное выражение онтологических и гносеологических представлений, стоящих за ней. Важно отметить, наконец, что «божественная любовь» — двусторонняя, или двунаправленная, а вовсе не любовь Бога к человеку, как то могло бы показаться из ее названия: эту двунаправленность принципиальна для того, чтобы *зâхир-бâтин*-места Бога и человека могли меняться.

²⁰⁸ «Кто-то из любимых (*махбубун*) сказал ‘Абу Йазиду [ал-Бистâмй]: “Я выпил лишь глоток, но утолил свою жажду навсегда”. ‘Абу Йазид ответил: “Мужчина — тот, кто выпьет море, а его язык останется лежать высунутым на груди от жажды”. Он указал на то, что любовь — это питье, не утоляющее жажды» (*ал-Курдй, Мухаммад ‘Амйн*. Китâб ал-мавâхиб ас-сармадийя. Каир: Мағба‘ат ас-са‘ада, 1912. С. 46).

Выражение «Дай мне испить глоток из чаши Мухаммада (да благословит и приветствует его Бог!), который утолит мою жажду навсегда» (это слова мольбы, обращенные к Богу) встречается в хадисах, оно входит в обряд тавафа во время хаджа (см., например, *ал-Газâли. Ихйâ ‘улум ад-дин*. Т. 1. Байрût: Дâr ал-ма‘рифa, б.г. С. 250). Совершенно очевидно противопоставление между этой мольбой обычных верующих (один глоток из чаши утоляет жажду) и суфийским взглядом (жажду нельзя утолить в принципе, даже если выпить моря).

²⁰⁹ В оригинале пара муҳибб-махбӯб.

²¹⁰ Словом «неприступность» передано арабское 'изза. Одноко-
ренное 'азӣз в отношении Бога часто передают как «Могучий»,
«Неприступный».

²¹¹ Это — вторая половина бейта:

يقولون لو دبرت بالعقل حبيها ولا خير في حب يدبر بالعقل

Говорят: ей бы выправить любовь свою разумом, —
Но нет проку в любви, которой правит разум

Ал-'Асқалāнӣ в качестве его автора называет аш-Шихāба Махмӯда
(ал-'Асқалāнӣ, Шихāб ад-Дӣн. Ад-Дурар ал-кāмила фӣ а'йāн ал-ми'а
аḩ-ḩāмина. 2-е изд. Т. 2. Хайдарабад: Маджлис дā'ират ал-ма'āриф
ал-усмāниййа, 1972. С. 371).

²¹² В булакском и бейрутском изданиях: وانشدني ابو العباس المقراني وكان
وانشدني ابو العباس المقراني لنفسه وكان من المحبين لنفسه
Перевожу по последнему.

²¹³ Эти бейты Ибн 'Арабӣ повторно цитирует в «Мекканских от-
кровениях» в другом разделе, посвященном подробному рассмотре-
нию любви (Футӯхāt 2:332).

²¹⁴ То есть возвысить самого себя.

²¹⁵ Или — «определяющее воздействие» любви, поскольку только
что шла речь об определяющих воздействиях (ахкām) смыслов. Ибн
'Арабӣ соединяет таким образом мысль, зафиксированную как общее
наблюдение: любовь заставляет нас видеть вещи (судить о них) иначе,
чем это делает разум, — с мыслью, прямо связанной с его философ-
скими представлениями: любовь, захватывая любящего и овладевая
им, накладывает на него свое воздействие-хукм, «присуждает» ему
связанность с любимым, давая таким образом постичь истину миро-
порядка всем его существом, ввергая его в бурление этой истины.

²¹⁶ Следую О. Йāхйа, который в своем издании показывает фор-
матированием, что считает эту строку стихотворной.

²¹⁷ Суть этой не слишком прозрачной формулы — в том, что в во-
ображении любящего (во «вместилище», в котором «имеется» фор-
ма любви) любовь занимает все без остатка, так что ничего, кроме
любви, любящий не способен испытывать (его вместилище не может
«принять» ничего сверх любви). Это значит, что форма, возникающая
в воображении любящего (а воображение — одна из познавательных
сил), не соответствует точно воспринимаемому им, т.е. любимому.
Ниже Ибн 'Арабӣ будет приводить примеры, где такое соответствие

имеется, любовь же своим всеохватом нарушает это правило точного отображения. Поэтому мир и возникает от любви, скажет Величайший шейх, поскольку — если переводить это на онтологический язык — «самостная необходимость», благодаря которой Бог передает существование миру (всем утвержденным, т.е. небытийным, воплощенностям), также нарушает правило точного взаимного соответствия между Богом и миром, поскольку в мире нет ничего, что отражало бы эту самостную необходимость.

²¹⁸ Иначе говоря, каждое божественное имя проявляется в мире в полной мере; и все, что явлено в мире, является полномерным проявлением божественных имен, так что мир в целом — «по мере» (*‘алā қадар*) всей совокупности божественных имен, или божественности: одно точно отражает другое, и эта *зāхир-бāтин*-зеркальность служит структурным системообразующим принципом миропорядка.

²¹⁹ Исчерпывающий комментарий к этому хадису дает ал-‘Аджлунӣ: «“Я был кладом неведомым, и полюбилося Мне стать ведомым. Я сотворил людей (*халқ*), ознакомил их с Собой — и они узнали Меня”. В другой передаче: “Я сделался ведомым для них, и благодаря Мне они Меня узнали”. Ибн Таймийя говорил: “Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) этого не говорил, и для этого хадиса не известен никакой иснад — ни достоверный, ни слабый”. Того же держался аз-Заркашӣ, хафиз Ибн Хаджар в «ал-Ла’али’», ас-Суйути и другие. А ал-Қарӣ (вероятно, ‘Али ал-Қарӣ, автор опровержения «Гемм мудрости» Ибн ‘Араби и составитель сборника 40 священных хадисов. — А.С.) говорит: “Однако смысл его достоверен (*саҳиҳ*). Этот смысл извлекается из речения Всевышнего: ‘Я сотворил джиннов и людей только для того, чтобы они Мне поклонялись’ (51:56), т.е. — ‘для того, чтобы они Меня познали’, как это толкует Ибн ‘Аббас (да будет ими обоими доволен Бог!)”. Распространен вариант “Я был кладом сокрытым, и полюбилося Мне стать ведомым. Я сотворил людей, и благодаря Мне они Меня узнали”. Этот хадис часто повторяют суфии, признают его и основывают на нем свои построения» (*ал-‘Аджлунӣ*. Кашф ал-хафā’ ва музил ал-илбāс ‘ам-мā иштахара мин ал-аҳādис ‘алā алсинат ан-нāс (Разъяснение тайного и устранение неясностей относительно популярных хадисов) / Ред. ‘Аҳмад ал-Қалāш. 4-е изд. Т. 2. Байрӯт: Му’ассасат ар-рисāла, 1984. С. 173).

²²⁰ Это «соответствие» (*мутāбақа*) выражает то же, что чуть выше имел в виду Ибн ‘Араби, говоря, что мир — «по мере» (*‘алā қадар*) божественных имен. Это точное взаимное соответствие между двумя сторонами миропорядка, божественной (понятой как божественность,

т.е. собрание всех божественных имен) и мирской, — краеугольный камень учения Ибн 'Арабӣ.

²²¹ Ибн 'Арабӣ начинает рассуждение о том, что противоположности, которые, согласно одному из постулатов разума, не могут соединяться (как нельзя соединить размер и то, что размера не имеет, поскольку для них нет общего субстрата), на самом деле соединяются (пусть и не благодаря субстанциальной общности). Противоположности тут оказываются соединенными на манер того, как любящий и любимый соединены любовью: это скорее процессуальное единство. Это рассуждение выстроено в онтологической плоскости, оно разрабатывает заявленную тему онтологической роли и онтологического понимания любви (любовь как причина создания мира): противоположность физического и духовного, о которой будет говорить Ибн 'Арабӣ, — это отражение противоположности мирского и божественного, и как физическое и духовное оказываются соединены неразрывно, столь же неразрывны мирское и божественное.

²²² То есть плотское и духовное: размер (*миқдār*) — признак тела, а состояние (*хāl*) испытывает душа.

²²³ *Нисба* «соотнесенность» и *насаб* «родственная связь», «родственное отношение» — однокоренные, и эта игра слов объясняет мысль Ибн 'Арабӣ. Соотнесенность, как и отношение родства, бестелесна, но оказывается неразрывно связана с телесным: родственное отношение невозможно оторвать от *родственников*, т.е. от реальных, телесных людей, которых оно связывает — при том, что дух противоположен («не совпадает» — *тухāлиф*) телу (*шабах*). Так Ибн 'Арабӣ находит возможность говорить о соединении противоположностей в логике процесса, хотя такое соединение невозможно в логике субстанции.

²²⁴ В этом суть отношения соответствия (*мутāбақа*), которое приравнивает *несовпадающие* противоположности, более того, такие противоположности, которые в принципе не могут *совпасть*, как мы это обычно понимаем, т.е. становиться чем-то арифметически единым, неважно, в бытии или в мысли, как в геометрии совпадают равные фигуры. Поэтому передавать *мутāбақа* как «совпадение», по меньшей мере в этом контексте, чревато ошибкой: тут приравнивание происходит не благодаря такому совпадению, неважно, реальному или мыслимому. Такое приравнивание возможно через что-то третье: для любящего и любимого это — любовь, для слова (терминологически более точно было бы сказать *лафз* «высказанность») и смысла это — указание (*далāла*), для мира и Бога это — Третья вещь. Поэтому Ибн 'Арабӣ и говорит, что *если бы* смысл предстал как телесный (что,

конечно, невозможно), он бы точно совпал (тут уже будет возможным совпадение, поскольку смысл фактически перестал быть смыслом, превратившись в тело) со словом, которое телесно постольку, поскольку представляет собой некое движение воздуха (звук) или письменные знаки.

²²⁵ О представлении смыслов через придание им форм-образов (*сӯра*) Ибн ‘Арабӣ подробно говорит в «Тезисах», Тезис 14 (см. коммент. 57 к «Тезисам»). В завершение данного Вопроса Ибн ‘Арабӣ говорит, что *хайāl* дает только истину, тогда как *тахаййул* — и истину, и ложь. Эти однокоренные слова я передаю как «воображение» и «фантазия» соответственно.

²²⁶ Каждая из двух сторон, изливающая и восприемлющая, нуждается в другой для того, чтобы (соответственно) излить или воспринять. Эти две стороны — божественная (изливающая) и скрытая, духовная сторона мистика (восприемлющая).

Излияние (*файд*) и его принятие (*қубӯл*) — термины, взятые из лексикона неоплатоников; но речь, конечно, не идет об эманационной теории в смысле однонаправленной онтологической зависимости, предполагающей фиксированную иерархию. У Ибн ‘Арабӣ принципиальна двунаправленность отношения любви, диктуемая логикой процесса: между человеком и Богом установлены отношения взаимной обращенности (*илтифāt, таваджжух*), основанные на соотносительности (*нисаб*), ставящих две стороны в отношение взаимного соответствия. Это — другая онтология, предполагающая двуединство.

Излияние и принятие поэтому становятся скорее метафорами, нежели полновесными терминами в их неоплатонической интерпретации; во всяком случае, они принципиально меняют свой смысл, поскольку отражают теперь отношение (соотнесенность) между божественными именами и их воплощением в «духе» (т.е. в скрытой, не-телесной стороне) мистика. Имена изливаются в принимающего их человека в том смысле, что они отражены, воплощены в нем.

Впрочем, эта словесная формулировка еще может быть истолкована и так и эдак, ее можно при желании понять в эманационном ключе: слова обычного языка слишком растяжимы, их почти всегда можно приспособить к тому пониманию, которое интерпретатор хочет в них вложить. Чтобы получить решающее и объективное доказательство, надо обратиться к логике. Ясного понимания можно достичь, обратив внимание на следующее.

В логике субстанции, которая лежит в основе неоплатонического эманационизма, в отличие от логики процесса, которой следует Ибн

'Арабӣ, невозможно представить *потребность* первоначала в том, что примет его эманацию: первоначало эманурует само по себе, а не потому, что *уже* имеется то, что станет сосудом для этой эманации. А вот у Ибн 'Арабӣ оказывается именно так: воспринимающее (*қабил*) не создается изливающей активностью источника эманации, а служит ее условием, так что двуединство источника и реципиента составляет принципиальную черту такой «эманации». Вот почему термин «эманация» у Ибн 'Арабӣ кардинально меняет свой смысл, перемещаясь из субстанциально-ориентированного пространства мысли в процессуально-ориентированное.

²²⁷ Как мы помним, состояние служит скрытой, а размер — явной стороной при природной любви; однако здесь природная любовь в целом берется как явное и противопоставляется духовной любви как скрытой.

²²⁸ Если человек полностью видит, что все в нем соотнесено с Богом (а выше шла речь о всеобщности соотнесенности как условию любви), и знает, что именно соотнесено, то тем самым он, зная себя, знает и «меру» Бога (Любимого), поскольку точно представляет, что именно в нем отражает Бога. Но речь здесь только о скрытой, «духовной», а не явной, телесной стороне. В этом смысле природная любовь может быть соотнесена с явным, тогда как духовная — со скрытым; полнота же, точнее, *истина* любви будет состоять в неразрывности и взаимном отражении явного и скрытого, природного и духовного. Это достигается в третьем типе любви — божественном.

Поэтому — стоит обратить на это внимание — Ибн 'Арабӣ и говорит здесь, что любящий ведает меру любимого *как любимого*: божественная сторона выступает как активная, а человеческая — как пассивная (хотя именованная «любимый» и «любящий» говорят об обратном), они еще не могут меняться местами; такая возможность появляется лишь при достижении истины любви (т.е. божественной любви).

²²⁹ *Ему* — свету в физическом мире, без которого невозможно зрение; и «Свету» как Богу, поскольку мы видим (проникаем суть вещей — речь о *баṣар*, однокоренным с *баṣӣра* — «проницательность») только благодаря Богу, через Бога — видя Бога как скрытую сторону мира. Так одна словесная формулировка предполагает расщепление на явную (мирскую) и скрытую (божественную) стороны, которые, оказываясь равновозможными, предполагают друг друга и переходят одна в другую, что и выражает истину миропорядка.

²³⁰ Хочется привлечь внимание читателя к этому мастерскому описанию взаимного обмена *зāхир-бāтин*-местами между Богом и миром,

обмена, который *никогда не останавливается* и так превращается в водоворот растерянности-*хайра*.

²³¹ То есть перестает воспринимать саму (*нафс*) себя, свою сакральность, поскольку не может зафиксировать ее отличие от Бога: эта граница все время плывет в водовороте-*хайра* постоянной перемены *зāхир-бāтин*-ролей Бога и мира. Поэтому «гибель» (*фанā*) — вовсе не «аннигиляция» Я, как это подчас толкуют, а невозможность сохранить определенность и фиксированность человеческого Я: оно расщепляется в Бого-мирском двуединстве.

²³² Это приравнивание двух типов «гибели» возможно только благодаря нефиксированности, постоянной перемене мест Бога и мира.

²³³ Вероятно, Ибн ‘Арабī имеет в виду аят «Он любит их» (5:54); см. след. коммент.

²³⁴ Выражение из: Коран 5:54; в начале этого вопроса Ибн ‘Арабī уже цитировал его.

²³⁵ См. предыдущий коммент.

²³⁶ О «мощи» (могуществе) и «неприступности» шла речь выше в данном Вопросе; см. коммент. 210 и текст к нему.

²³⁷ Могущество приписано самой любви, тогда как две стороны процесса любви, любящий и любимый, характеризуются покорностью ей. Отметим вновь процессуальную ориентированность этого смыслового пространства: любовь (*хубб*) — имя процесса (масдар), любимый (*махбӯб*) и любящий (*мухибб*) — его пассивная и активная стороны (имя претерпевающего и имя действителя; последнее взято от четвертой, а не первой породы, поскольку имя действителя первой породы *хāбб* фактически не употребляется). Любовь как процесс обладает самостоятельным статусом: у нас три элемента, связанные в единую конфигурацию.

²³⁸ Любовь как процесс принадлежит области Третьей вещи, которая и представляет собой, как пишет Ибн ‘Арабī в «Составлении окружностей», собрание всех универсалий, или всех вещей, где «универсалия» и «вещь» трактуется в процессуальном, а не субстанциальном ключе: это процессы (выраженные масдарами), которые связывают две стороны, божественную и мирскую. Это фундаментальное положение ибн-арабиевой концепции прямо проецируется на данное рассуждение о любви: могущество принадлежит самой любви (Третья вещь), тогда как даже Любимый (=Бог) покорен ей: составляя активную сторону процесса, он подчинен самому процессу и его логике.

²³⁹ Гарун ар-Рашид (правил 786–809) — халиф из династии Аббасидов, символ расцвета и мощи исламского государства; но даже

его почти безграничная земная власть — ничто в сравнении с властью любви, причем любви к невольницам, лишенным какой-либо земной власти.

²⁴⁰ Эти бейты часто цитируются в классической литературе, в т.ч. у Ибн 'Абд Раббихи в «Чудесном ожерелье» и в «Книге песен» ал-Исбахāнӣ: речь о трех наложницах могущественного халифа.

²⁴¹ То есть не в Коране; см. след. коммент.

²⁴² *Еще больше*: больше, чем вы по мне; это ответ Бога на речь людей, тоскующих по встрече с ним. Наиболее ранее упоминание похожего диалога удалось обнаружить в сочинении 2-го века хиджры «Тафсир Муқāтил ибн Сулаймāн»: *يا جبريل ، ما جئت حتى اشتقت ، ما جئت حتى اشتقت* (Ред. Ахмад Фарӣд. Т. 2. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмийа, 2003. С. 317). Здесь Мухаммад говорит Гавриилу: «Гавриил, ты все не приходил, так что я стосковался по тебе», на что Гавриил отвечает: «А я по тебе тосковал еще больше».

Взаимная тоска и стремление божественного и мирского, выраженные в этом диалоге, далее осмысливаются как тоска праведников по Богу и раю и ответная, еще большая тоска Бога по ним. У ал-Ғазāли в «Ихйā' 'улӯм ад-дйн» (дважды) и в «Мизāн ал-'амал» приводится хадис (без ссылки на источник): *لقد طال شوق الأبرار إلى لقائي وأنا إلى لقائهم* «Долго по встрече со Мною тоскуют праведные, а Я еще больше тоскую по встрече с ними». Ибн 'Арабӣ четырежды в «Мекканских откровениях» и один раз в «Геммах мудрости» (№ 27) упоминает этот хадис.

²⁴³ *Истахкама* означает «укрепиться», «полностью проявить свою власть»; нельзя не заметить коннотации с *хукм* (определяющее воздействие). Любовь, полностью завладев человеком и закрепившись в нем, подчинив его целиком себе и тем самым определив его онтологически, тут же угасает, говорит Ибн 'Арабӣ.

²⁴⁴ *Их* — людей. Ибн 'Арабӣ имеет в виду аяты, в которых всезнание Бога выражено как (буквально) «окружение» (*ихйāта*) знанием, т.е. полный охват (ср. русское «объять знанием»). Такой круговой охват сам по себе задает границу, а значит, знание Бога не может быть безграничным, следовательно, мир, составляющий предмет этого знания, также не бесконечен во времени, — такова логика оппонентов Ибн 'Арабӣ, который отвергает этот нормативный тезис вероучения о том, что мир будет иметь конец во времени. Вещи («местоявления») меняются мгновенно, поскольку проявление Бога обновляется каждое мгновение: это и значит, что любовь (=существование вещей мира, в которых — как существование — явлен сам Бог) угасает (вещи теряют атрибут

существования, возвращаясь в Бога, т.е. вновь становясь утвержденными воплощенностями), едва явившись, чтобы явиться вновь в следующее мгновение, и так без конца. Это и есть то непрестанное «сейчас», о котором шла речь в Вопросе 42 (см. с. 297 наст. издания).

²⁴⁵ То есть природной любовью, которая служит аспектом божественной любви (а вовсе не является чем-то презренным сама по себе).

²⁴⁶ В оригинале — محب, что может быть прочитано и мухйибб, и мухабб — и «любящий», и «любимый». Оба прочтения верны, поскольку, как сказал Ибн ‘Араби в предыдущей фразе, и любящий, и любимый — Бог.

²⁴⁷ А выше говорилось, что любовь — это любовь к несуществующему, поскольку любовь — это дарение существования, т.е. (для Бога) — дарение самого себя (почему он и оказывается сам явлен в вещах мира как их существование, а они становятся его местоявлением, скрываясь — поскольку явлен он — в нем).

Вопрос 117

Что такое чаша (ка’с) любви?

Ответ: Сердце любящего, а не его разум и не его чувство (хисс). Ведь сердце меняется (ал-қалб йатақаллаб) от состояния к состоянию; так и Бог, т.е. Любимый, «каждый день за каким-либо делом»²⁴⁸. Поэтому любящий разнообразен в связанности своей любви, как разнообразен Любимый в Своих действиях. Так чистая прозрачная стеклянная чаша имеет разнообразный [цвет] в зависимости от разнообразия заполняющей ее жидкости. Так что цвет²⁴⁹ любящего — это цвет его любимого.

Таково только сердце. Ведь разум принадлежит миру скованности, почему он и назван разумом (‘ақл) — от слова «путы» (‘икәл). О чувстве же с необходимостью известно, что оно принадлежит миру скованности²⁵⁰.

А вот сердце не таково. Ведь любовь обладает многочисленными, различающимися и противоположными определяющими воздействиями (ахкәм), принять которые может лишь то, что в силах крутиться (инқиләб) в них вместе с нею; а таково только сердце (қалб).

Сопряги это с Истинным, — и вот, Он говорит: «Внемлю молению молящегося, когда он помолится Мне»²⁵¹; или же: «Богу не наскучит, пока вам не наскучит»²⁵²; «Кто вспомнит обо Мне про себя, того Я вспомню про Себя»²⁵³. Весь Закон (шар’) — или большая его часть — говорит об этом²⁵⁴.

Итак, напиток (*шарāб*) любви — это то, что имеется в чаше. Как мы разъяснили, чаша — это само ('*айн*) местоявление, напиток — сам ('*айн*) Явленный в ней, а испытие (*шурб*) — получение Проявившегося тем, кому дано проявление²⁵⁵. Знай — таково это вкратце.

Комментарий

²⁴⁸ Коран 55:29, С.

²⁴⁹ Слово *лавн* имеет в арабском языке и прямое значение «цвет», и переносное «тип», «вид»; сказать «разных цветов» значит сказать «разных видов». Ибн 'Арабӣ переходит от прямого значения *лавн* как воспринимаемого чувством цвета жидкости к переносному значению бесконечного разнообразия Любимого (перемены его «цветов»), которому и соответствует, согласно принципу *зāхир-бāтин*-соотнесенности, столь же бесконечное разнообразие любящего его человека.

²⁵⁰ Потому что чувство постигает только единичные материальные вещи; это знание «необходимо», говорит Ибн 'Арабӣ, т.е. не может не быть очевидным для любого человека со здравым рассудком и не нуждается в доказательстве.

²⁵¹ Коран 2:186, С.

²⁵² Такой хадис удалось обнаружить у Ибн Ҳазма: يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ مِنَ الْأَعْمَالِ مَا تُطِيقُونَ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا وَإِنَّ أَحَبَّ الْأَعْمَالِ إِلَى اللَّهِ مَا عَدَيْتُمْ بِهِ لَكُمْ مَا نَسُكُتُ بِكُمْ مَا نَسُكُتُ بِهِ لَكُمْ مَا نَسُكُتُ بِهِ لَكُمْ مَا نَسُكُتُ بِهِ لَكُمْ (Ибн Ҳазм. Ал-Муҳаллә. Т. 3. Байрӯт: Дār ал-'āфāқ ал-джадйда, б.г. С. 38).

²⁵³ *Про себя* — букв. «в своей душе». Этот хадис упоминается в сунне, тафсирах, суфийской литературе, но не входит в «шесть книг» суннитов.

²⁵⁴ То есть о взаимном движении Бога и человека друг к другу, о благосклонности Бога и его готовности в таком движении ответить человеку тем же или бóльшим. Этим задается процессуальная парадигматика: две стороны готовы к взаимному движению — тогда и может возникнуть процесс как их связь. Таким процессом и служит любовь.

²⁵⁵ *Шурб* — масдар, передающий смысл процесса питья. Он и объяснен как процесс «получения» (*хусӯл* — также масдар), который связывает того, кто проявляется (Бог, активная сторона процесса: дающий) с тем, для кого Бог проявляется (человек, пассивная сторона процесса: получающий). Так дающий и получающий оказываются связаны «получением» как процессом.

А.В. Смирнов

АРХИТЕКТОНИКА СОЗНАНИЯ И АРХИТЕКТОНИКА ТЕКСТА

ВМЕСТО ВВЕДЕНИЯ К «НАСТАВЛЕНИЯМ ИЩУЩЕМУ БОГА»

Как мы понимаем смысл текста? Что это за волшебство, благодаря которому нанесенные на бумагу значки превращаются в нашей голове в осмысленность?

У переводчика инокультурного текста, т.е. текста, созданного в культуре, к которой сам переводчик не принадлежит и от которой его отделяет герменевтическая пропасть, есть, как это ни покажется странным, особые преимущества в сравнении с коллегой, работающим в привычной, родной культурной среде. Отсутствие иллюзии легкого, я бы даже сказал — неизбежного понимания представляет собой вызов, на который приходится отвечать. Если «свой», «родной» текст, созданный на нашем родном языке и, шире, на языке родной культуры, мы понимаем как будто сразу, не задумываясь и, как правило, не отдавая себе отчет, как именно это происходит, то в данном случае такой отчет оказывается неизбежен. Необходимо уяснить, сперва для самого себя, а затем — рассказать об этом читателю, благодаря каким приемам текст обретает свою осмысленность. Иными словами, ситуация герменевтического разрыва, в которой оказывается переводчик инокультурного текста, с неизбежностью требует эксплицировать те шаги и процедуры понимания, которые в другом случае могут болезненно оставаться неэксплицированными.

В комментарии я стремился решить задачу подобной экспликации. Моей целью было показать по шагам, как текст — внешне, кстати говоря, совершенно непритязательный — превращается в живую, богатую и разворачивающуюся смысловую систему, выстраивающую себя по законам смыслополагания.

Что это дает нам, кроме понимания конкретного текста? Думаю, что очень многое. Это дает возможность приоткрыть завесу над

некоторыми из тех операций, которые наше сознание производит «в темноте», неявно, чтобы выдать на своей поверхности готовые результаты. Иначе говоря, это дает возможность включить в повестку дня вопрос: что такое смысл и как он «изготавливается»?

В ряде своих последних публикаций я высказал мысль о том, что (1) архитектура человеческого сознания может быть понята как возможность смыслополагания; что (2) эта возможность разновекторна; что (3) человеческое сознание универсально с той точки зрения, что всегда содержит в себе потенцию реализации любого из таких векторов, хотя (4) в конкретном тексте мы встречаемся с только одним из них как доминирующим и задающим архитектуру текста; что, наконец, (5) опыт разных культур оказывается опытом реализации разных векторов смыслополагания и, таким образом, исследование архитектуры текста может при определенных условиях оказаться исследованием архитектуры сознания.

В этой публикации я предполагаю, несколько развив эти тезисы, поставить их на почву конкретного текста, показав на этом примере, как теоретические положения могут быть доведены до уровня работающей герменевтической технологии.

Герменевтический разрыв между читателем русского перевода и автором арабского текста (думаю, могу сказать: и его арабским читателем) — это разрыв, обусловленный несовпадением *герменевтических привычек двух культур*. Иначе говоря, различием тех процедур выстраивания осмысленности, которые интуитивно понятны и работают по умолчанию при создании и чтении текста. Есть смысл очень кратко сказать о сути этих процедур применительно к тексту Ибн 'Араби; подробное их теоретическое разъяснение читатель найдет в других моих трудах, а с их рабочим применением познакомится в комментарии.

Сжимание арабского текста, т.е. фиксация смысла в конечных речевых формах, как и его разжимание (обратная операция) в сознании читателя, основано на приеме *ẓāhir-bāṭin*-соотнесения, характерного для процессуально-ориентированного мышления, приученного достраивать полную смысловую конструкцию (явная-скрытая стороны и их процессуальная стяжка) по одной из ее сторон — как правило, *ẓāhir* (явной) или *bāṭin* (скрытой). Такое достраивание столь же интуитивно понятно и близко для этого мышления, сколь для субстанциально-ориентированного мышления привычно достраивание до родовидовых конструкций¹.

¹ Я вынужден отослать читателя к вводной статье этой книги («Шкатулка супца»), а также к другим моим работам, где введены и подробно разъяснены

Ибн ‘Араби виртуозно использует эту герменевтическую привычку и строит свой текст так, что он, с одной стороны, может быть прочитан как законченная смысловая конструкция, а с другой, как только внешний (*zāhir*) пласт, по которому должен быть восстановлен и неупомянутый, скрытый (*bāṭin*) пласт. В первом случае текст представляется написанным в русле «обычного» мусульманского мировоззрения: он насыщен цитатами из Корана и сунны и излагает общепринятые положения вероучения. Во втором случае мы открываем скрытый пласт текста, который излагает положения философской концепции Ибн ‘Араби. Их суть заключается в двуединстве Бога-и-мира, которые рассматриваются как *zāhir-bāṭin*-стороны миропорядка, единство которого обеспечивается Совершенным человеком, стягивающим эти две стороны так же, как процесс стягивает активную и претерпевающую стороны и обеспечивает их неразрывное единство. Переход к этой *bāṭin*-стороне текста вряд ли очевиден для нашего читателя; комментарий послужит ему в этом подмогой.

Два прочтения текста — назовем их «явное» и «скрытое» — дают разный результат. Но это не значит, что они взаимоисключающие или что одно из них правильное, а другое — ложное и что, следовательно, читатель должен решить, какое именно отбросить, а какое — оставить. Эти два прочтения служат условиями друг для друга: от первого мы переходим ко второму, а второе показывает смысл первого, обосновывает его и демонстрирует ту полноту

употребляемые здесь понятия, как и многие другие, задающие необходимый теоретический контекст, и где эксплицирована процессуальная логика. Вместе с тем я постарался сделать так, чтобы данный текст был ясен без обращения к другим: здесь можно обойтись очевидным представлением о том, что процесс (менее благозвучным, хотя более адекватным и приближенным к арабскому аналогу было бы «действие» — *fi ‘l*) — это нечто третье, наряду с его активной и пассивной сторонами. Является ли это третье не просто третьим словом, но и тем, что обладает самостоятельным онтологическим статусом, т.е. действительно *имеется* наряду с действующим и претерпевающим (а не сводится к ним как их атрибут, акциденция или еще как-то), — этот вопрос задает водораздел между процессуально-ориентированным (положительный ответ) и субстанциально-ориентированным (отрицательный ответ) мышлением. Что означает такое «имеется» и может ли процесс существовать, т.е. обладать бытием, как им обладает субстанция, а если нет, то каков его статус, — это вопрос, влекущий целый ворох связанных с ним вопрошаний и требующих — в случае позитивной их разработки — задуматься о привычном смысле таких понятий, как «онтология», «гносеология», да и многих других. Пользуясь этими понятиями в данной работе, я имею в виду такое их переосмысление.

смысла, которой невозможно достичь, *выбирая* одно из прочтений. С ними следует поступить иначе: надо заставить их взаимодействовать, играть друг с другом, сделать так, чтобы они переливались одно в другое в нашем сознании: такой перелив и будет полнотой смысла. Вот почему от читателя потребуется определенное напряжение внимания, чтобы ясно фиксировать эти два прочтения и, далее, отказавшись от желания опознать одно из них как единственно истинное, искать — и находить — истину в их взаимодействии, извлекая дополнительный смысл из самого факта перехода одного прочтения в другое и обратно.

Наконец, следует обратить внимание на следующее. Строение текста Ибн ‘Араби (явленность, высказанность внешней его стороны, по которой мы восстанавливаем внутреннюю) соответствует строению миропорядка: это — явленность внешней его стороны, т.е. воспринимаемого чувствами мира, по которой должна быть построена скрытая, не воспринимаемая чувствами (не явленная для них) божественная сторона. Такой параллелизм между текстом и миропорядком также может рассматриваться как *zāhir-bāṭin*-соответствие, где строение текста указывает на строение миропорядка.

Мой комментарий призван развернуть для читателя текст Ибн ‘Араби, представив в качестве последовательности шагов процедуру его понимания. Как происходит такое разворачивание — об этом кратко сказано выше; в комментарии я попытался подробно описать, один за другим, шаги понимания, выстраивающие архитектуру смысла и наполняющие создаваемое здание осмысленности содержанием.

Комментарий, таким образом, состоит из двух ясно различимых частей, которые, не теряя своего различия, соседствуют друг с другом и даже переплетаются. Одна из них выполнена в традиционном духе научного комментария к переводимому тексту: здесь очевиден, с одной стороны, филологический слой (анализ значений слов, экспликация авторитетных текстов Корана и сунны, к которым явно или неявно отсылает текст, и т.п.), а с другой — историко-философский (выяснение философского значения терминов, восстановление общего строения философской системы Ибн ‘Араби, сравнение с учениями других арабо-мусульманских мыслителей и т.д.). Этот слой комментария, филологический и историко-философский, погружает читателя в общекультурный и теоретико-философский контекст, предоставляя в его распоряжение тот содержательный материал, которым он, по представлениям комментатора, может не владеть (или который ему недосуг разыскивать) и который в то же время необходим для правильного понимания текста.

Необходим, но не достаточен — вот в чем дело. Этим вызвана потребность во второй, логико-смысловой части комментария. Содержательный материал как таковой — еще не смысл текста, а только сырье для его изготовления. Чтобы сырье превратилось в готовый продукт, нужен правильный инструмент и его правильное применение к исходному материалу.

В случае герменевтического разрыва между текстом и его читателем, т.е. в случае несовпадения базовых процедур смыслополагания (а это как раз наш случай: несовпадение, зазор между субстанциально-ориентированным мышлением читателя и процессуально-ориентированным мышлением автора текста), логико-смысловой комментарий необходим для того, чтобы текст считался переведенным, — если, конечно, под «переведенностью» мыслится передача идеи текста. Именно так: никакой перевод сам по себе не создаст в голове читателя нужную смысловую среду, в которой текст обретет свою осмысленность. Невозможно найти такую магическую словесную формулу, которая закрыла бы указанный герменевтический разрыв между текстом и его читателем: он останется несмотря на любые ухищрения переводчика.

Останется просто потому, что он объективен, а не субъективен: преодоление герменевтического разрыва (как он определен здесь) не зависит от пронизательности, способности «вчувствоваться» в текст, от компетенции и общей и специальной эрудиции переводчика или читателя. А значит, даже комментарий обычного типа, филологический и историко-философский, еще не даст подлинного понимания текста. Ведь все это — только исходный материал для изготовления осмысленности; нужен еще и правильный инструмент, и умение его применить.

Вот почему закрыть герменевтический разрыв можно, только закрывая его, иначе говоря, действуя напрямую, а не окольными путями: следует, во-первых, зафиксировать этот разрыв и ясно показать, в чем именно он заключается, а во-вторых, проложить путь от буквы текста к смыслу, который ею предполагается *объективно*, т.е. в силу объективных процедур смыслополагания, объективных законов осмысленности, которые могут, конечно, с большим или меньшим успехом использоваться каждым отдельным человеком, но которые от этого ничуть не теряют в своей объективности.

Объективность — ключевое слово для последнего замечания, которым хотелось бы завершить это маленькое вступление. Понимание любого текста не может быть лишено субъективности. Это очевидно.

Дело, однако, совсем в другом: в том, что можно указать на объективные, не зависящие от воли и желания ни автора текста, ни его читателя, переводчика или комментатора *закономерности* выстраивания его смысла. Именно это и составляет нерв комментария: он нацелен на то, чтобы применить общие закономерности смыслополагания к каждому отдельному отрывку текста и показать, какой смысл может быть *объективно* извлечен из него.

Будет ли он извлечен субъективно, т.е. любым реальным читателем, из текста перевода в отсутствие комментария, — это совсем другой вопрос; это все равно что спросить, сможем ли мы всегда учесть объективные законы смещения стрелы, пущенной в цель, под действием земного притяжения и бокового ветра, чтобы наш выстрел оказался точным. Нам может помочь интуиция, как она помогает опытному стрелку, которому незачем производить в голове сложные расчеты и вводить в них показания приборов. Так и в ситуации отсутствия герменевтического разрыва мы, скорее всего, интуитивно воспроизведем шаги смыслополагания, столь же интуитивно сделанные автором.

Но интуиция окажется плохим советчиком лучнику, если вдруг (поставим мысленный эксперимент) изменятся законы, управляющие полетом стрелы: вот тут математические расчеты будут необходимы, чтобы заменить не срабатывающую интуицию; а чтобы произвести их, понадобятся и показания приборов, замеряющих необходимые параметры, и знание этих объективных законов. Первый, традиционный пласт комментария (филологический и историко-философский) аналогичен работающим приборам, предоставляющим в наше распоряжение массу исходной информации, а второй его пласт (логико-смысловой) играет роль расчетов, опирающихся на эксплицированные законы и использующих исходный материал (данные, полученные от приборов), чтобы дать нам результат: представление о смысле текста.

Я не претендую на то, что эксплицировал абсолютно точно весь исходный материал: я мог чего-то не учесть в первом слое комментария или, наоборот, дать лишнюю информацию. Но я претендую на то, что во втором, логико-смысловом слое комментария я применил объективные закономерности выстраивания осмысленности процессуально-ориентированным сознанием на основе процессуальной логики и что, следовательно, полученный результат — эксплицированный смысл текста — объективен и точно соответствует исходным данным.

Для перевода выбран отрывок из заключительной главы «Мекканских откровений», где Ибн ‘Арабӣ дает наставления ученикам. Перевод выполнен по изданию: *Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя*. Т. 4. Лубнāн: Дār иҳйā’ ат-турāс ал-‘арабийй, 1998. С. 450–451. Текст оригинала воспроизводится по этому же изданию. Он был сверен с булакским изданием: *Ибн ‘Арабӣ. Ал-Футӯхāt ал-маккийя*. Т. 4. Миср: Бӯлāқ, 1857. С. 501–502; существенные разночтения, в том числе — влияющие на смысл текста, указаны в постраничных примечаниях. Этот раздел не вошел в издание О. Йахйā, которое, как известно, не было доведено до конца, поэтому я мог опираться только на два издания. Перевод был ранее опубликован под названием: *Ибн Араби. [Наставления ищущему Бога.] Мекканские откровения. Введение, перевод с арабского и комментарии // Средневековая арабская философия: проблемы и решения*. Т. 4. М.: Вост. лит-ра, 1998. С. 296–338. Для настоящего издания перевод отредактирован, а комментарий целиком написан заново. Сначала дан русский перевод отрывка с параллельным арабским текстом, а затем — комментарий, в который включен каждый отдельный комментируемый фрагмент текста.

محيي الدين ابن عربي الفتوحات المكية في معرفة الاسرار الملكية

الباب الموفى ستين وخمسمائة

في وصية حكيمية ينتفع بها المرید السالك والواصل ومن وقف عليها إن شاء
الله تعالى

...إذا رأيت عالماً لم يستعمله علمه فاستعمل أنت علمك¹ في أدبك معه حتى توفي العالم حقه من حيث ما هو عالم ولا تحجب عن ذلك بحاله السيء فإن له عند الله درجة علمه فإن الإنسان يحشر يوم القيامة مع من أحب ومن تأدب مع صفة إلهية كسبها يوم القيامة وحشر فيها وعليك بالقيام بكل ما تعلم أن الله يحبه منك فتبادر إليه فإنك إذا تحليت به على طريق التحجب إليه تعالى أحبك وإذا أحبك أسعدك بالعلم به وبتجليه وبدار كرامته فينعمك في بلائك والذي يحبه تعالى أمور كثيرة اذكر منها ما تيسر على جهة الوصية والنصيحة فمن ذلك التجمّل لله فإنه عبادة مستقلة ولا سيما في عبادة الصلاة فإنك مأمور به قال الله تعالى يا بني آدم خذوا زينتكم عند كل مسجد وقال في معرض الإنكار قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصة يوم القيامة كذلك نفصل الآيات لقوم يعلمون وأكثر من هذا البيان في مثل هذا في القرآن فلا يكون ولا فرق بين زينة الله وزينة الحياة الدنيا إلا بالقصد والنية وإنما عين الزينة هي هي ما هي أمر آخر فالنية روح الأمور وإنما لامرئ ما نوى

¹ علمه فيك: В булакском издании: علمه فيك.

**Завершающая, 560-я глава,
содержащая мудрые наставления,
полезные — с Божьей помощью — ученикам,
вставшим на Путь, достигшим Цели,
а также всем, кто в них вникнет**

[Наставления ищущему Бога]

◇ *Текст* ◇

...Если увидишь знающего, не использующего свое знание, воспользуйся сам, проявив к нему учтивость, своим знанием, дабы воздать знающему — поскольку он знающий — должное. И да не заслонит тебя от этого дурное состояние оного [знающего], ведь он подле Бога имеет ступень знания своего. В День воскресения каждый человек будет собран вместе с тем, кого любил. Кто воспитает в себе какую-нибудь из божественных черт, тот в День воскресения стяжает оный атрибут и в нем будет призван [Богом].

Делай все, что, как ты знаешь, угодно Богу и что Бог любит, и отдайся этим делам с легким сердцем. Если, возжадав любви Бога, ты украсишь себя такими деяниями, Бог полюбит тебя, а полюбив, даст счастье знать Себя. Тогда в щедрости Своей Он одарит тебя Своим проявлением и утешит в испытании. А любит Бог весьма многое, из чего я, поелику возможно, изложу для тебя что удастся в форме совета и наставления.

Итак, будь прекрасен пред Богом. Быть прекрасным — особое, независимое поклонение, тем паче во время молитвы. Сам Всевышний велел тебе это: «О сыны Адама! Будьте прекрасны, когда склоняетесь ниц [пред Богом]». И в другом месте говорит Он в качестве осуждения: «Скажи: кто запретил прекрасные [дары] Бога, что Он произвел для Своих рабов, и чистые благие средства к поддержанию жизни? Скажи: здесь, в дольнем мире, они отданы верующим, и для них одних будут в День воскресения. Так разьясняем Мы знамения для людей знающих». Более ясного изложения этого вопроса, нежели данное в Коране, не найти.

Между красотой Бога и красотой дольной жизни различие лишь по цели и намерению, тогда как сама красота — та же самая, не иная. А значит, намерение составляет дух любого дела, и каждому воздастся

فالهجرة من حيث ما كانت هجرة واحدة العين فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه وكذلك ورد في الصحيح في بيعة الإمام في الثلاثة الذين لا يكلمهم الله يوم القيامة ولا يزيهم ولهم عذاب أليم وفيه ورجل بايع إماماً لا يبايعه إلا لدنيا فإن أعطاه منها وفى وإن لم يعطه منها لم يف فالأعمال بالنيات وهي أحد أركان بيت الإسلام وورد في الصحيح في مسلم إن رجلاً قال لرسول الله صلى الله عليه وسلم يا رسول الله إنني أحب أن يكون نعلي حسناً وثوبي حسناً فقال له رسول الله صلى الله عليه وسلم أن الله جميل يحب الجمال وقال إن الله أولى من يتجمل له - ومن هذا الباب - كون الله تعالى لم يبعث إليه جبريل في أكثر نزوله عليه إلا في صورة دحية وكان أجمل أهل زمانه وبلغ من أثر جماله في الخلق أنه لما قدم المدينة واستقبله الناس ما رأته امرأة حامل إلا ألقت ما في بطنها فكان² الحق يقول يبشر نبيه صلى الله عليه وسلم بإنزال جبريل عليه في صورة دحية يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الجمال يخبره تعالى بما له في نفسه سبحانه بالحال³

² В булакском издании: فكان.

³ Вместо булакское издание дает يخبره تعالى بما له في نفسه سبحانه بالحال
بما له في نفسه سبحانه منه بالجمال.

по намерениям. Скажем, исход, рассматриваемый именно как исход, остается одним и тем же, но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится получше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному. О том же сказано в [сборнике] «аҫ-Ғаҳйх» в главе о клятве верности имаму, о трех мужах: с ними «Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их — суждена им лютая мука!». Так вот, один из них — муж, присягающий имаму из одних светных соображений: он верен своей клятве, пока тот удовлетворяет его земную корысть, и нарушает ее, как только верность перестает быть ему выгодной. Так что «поступки — по намерениям», это — один из устоев здания ислама.

В [сборнике] Муслима «аҫ-Ғаҳйх» говорится, что некто сказал посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!): «О посланник Бога! Мне нравится, чтобы моя обувь была красивой, и одежда красивой». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Сам Бог Красив и любит красоту». Он также сказал: «Пред Богом скорее, чем пред кем другим, следует приукраситься».

К этому же — вот что: Всевышний посылал к нему (Мухаммаду. — А.С.) Гавриила чаще всего в образе Дихйи. Тот был самым красивым человеком своей эпохи. Красота его воздействовала на людей таким образом, что стоило ему зайти в город и встретить людей, как всякая беременная женщина, лишь увидев его, выкидывала бремя свое. Так¹ Истинный говорил, радуя пророка Своего (да благословит и приветствует его Бог!) ниспосланием Гавриила в образе Дихйи: «Между Мной и тобой, Мухаммад, — только образ красоты». Вот как Всевышний посредством красоты² извещал его о том, что в Нем Самом (Славен Он!).

¹ Бейрутское издание дает здесь *фа-ка-'анна* с хамзой, что требует перевести «как будто», тогда как булакское — *фа-кәна* без хамзы, которая, конечно, могла быть опущена и случайно (хотя в соседних словах она проставлена там, где не играет смысловозначительной роли), так что ее отсутствие не может быть сильным аргументом. Но в другом месте «Мекканских откровений» (Футүхәт 2:481) Ибн 'Араби почти дословно повторяет интересующую нас фразу: لم يزل جبريل ينزل عليه في صورة دحية وكان أجمل أهل زمانه يقول له بصورة الجمال يا محمد ما بيني وبينك إلا صورة الحسن والجمال, причем здесь нет никакого сомнения в том, что Ибн 'Араби приводит эти слова Бога как прямую речь, обращенную к Мухаммаду. Мой перевод следует булакскому изданию.

² Вместо *بالحال*, которое дает бейрутское издание, читаю по булакскому изданию *بالجمال*: это соответствует и лексическому контексту фразы, и общесмысловому контексту фрагмента.

فمن فاته التجمل لله كما قلناه فقد فاته من الله هذا الحب الخاص المعين وإذا فاته هذا الحب الخاص المعين فاته من الله ما ينتجه من علم وتجل وكرامة في دار السعادة ومنزلة في كتيب الرؤية وشهود معنوي علمي روحي في هذه الدار الدنيا في سلوكه ومشاهده ولكن كما قلنا ينوى بذلك التجمل لله لا للزينة والفخر بعرض الدنيا والزهو والعجب والبطر على غيره - ومن ذلك - الرجوع إلى الله عند الفتنة فان الله يحب كل مفتن تواب كذلك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الله عز وجل خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً والبلاء والفتنة بمعنى واحد وليس إلا الاختبار لما هو الإنسان عليه من الدعوى إن هي الا فتنتك أي اختبارك تضل بها من تشاء أي تحيره وتهدى بها من تشاء أي تبين له طريقة نجاته فيها (وأعظم الفتن) النساء والمال والولد والجاه هذه الأربعة إذا ابتلى الله بها عبداً من عباده أو بواحد منها وقام فيها مقام الحق في نصبها له ورجع إلى الله فيها ولم يقف معها من حيث عينها وأخذها نعمة ألهيته أنعم الله عليه بها فردته إليه تعالى وأقامته في مقام حق الشكر الذي أمر الله نبيه عليه السلام موسى به فقال يا موسى⁴ اشكرني حق الشكر قال موسى يا رب وما حق الشكر قال له يا موسى إذا رأيت النعمة مني فذلك حق الشكر ذكره ابن ماجه في سننه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ولما غفر الله لنبيه محمد صلى الله عليه وسلم ما تقدم من ذنبه وما تأخر وبشره⁵ ذلك بقوله تعالى ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر قام حتى تورمت قدماه شكر الله تعالى على ذلك فما فتر ولا جنح إلى الراحة ولما قيل له في ذلك وسئل في الرفق بنفسه قال صلى الله عليه

⁴ Вместо الله عليه بها فردته إليه تعالى وأقامته في مقام حق الشكر الذي أمر الله نبيه عليه عليه السلام موسى به فقال يا موسى ردت له إليه تعالى وأقامته في مقام الشكر وحقه الذي هو رؤية النعمة منه تعالى كما ذكر ابن ماجه في سننه وعن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال اوحى الله لموسى عليه السلام فقال له يا موسى

⁵ Булакское издание добавляет здесь в.

А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом (так, как мы о том говорили), того минует сия особая, определенная любовь Бога. Если же его минует сия особая, определенная любовь, ему не получить от Бога и того, что дает она: знание, проявление и благодать в обиталище счастья и место на Мысе видения; свидетельство смысловое, духовное, в знании — при прохождении [Пути] и в свидетельствах в дальней жизни. Но он [должен], как мы сказали, стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия.

К этому относится и вот что: во всяком искушении обращаться к Богу, ведь Бог любит подвергшихся искушению и покаявшихся — так сказал посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!). А Бог (Славен Он и Велик!) говорит: «Сотворил смерть и жизнь, дабы испытывать вас, чьи поступки будут лучше». Испытание и искушение имеют один и тот же смысл, а именно: проверить, таков ли на деле человек, каким быть притязает. «Это — одно только искушение от Тебя», т.е. проверка Твоя, «им Ты, кого хочешь, вводишь в заблуждение», т.е. в растерянность, «и кого хочешь, ведешь» им «прямо», т.е. показываешь, как спастись в том искушении.

Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влияние.

Когда кого-нибудь из Своих рабов Бог испытывает ими — или одним из них, — а тот занимает стоянку истины в этом, в ниспослании их ему, обращается в них к Богу, не останавливаясь на них как таковых, и расценивает их как божественную благодать, ниспосланную ему Богом, — тогда эти испытания ведут раба ко Всевышнему и ставят его на стоянку истинной благодарности, занять которую Бог приказал пророку Своему Моисею (мир ему!). Он сказал ему: «О Моисей! Будь Мне истинно благодарен!» Моисей спросил: «Господи! А что такое истинная благодарность?» Бог ответил: «О Моисей! Когда будешь видеть от меня [одну] благодать, это и будет истинная благодарность». Этот [хадис] приводит Ибн Маджа в своем [сборнике] «ас-Сунан» со слов посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!). А когда Бог простил пророку Своему Мухаммаду (да благословит и приветствует его Бог!) все прежние и последующие грехи его и известил о том: «...для того, чтобы Богу простить тебе прежние и последующие грехи твои», — тот стоя возносил благодарность Всевышнему, пока не опухли ноги его, и при том не почувствовал усталости и не пожелал отдохнуть. Когда ему указали на это и попросили пожалеть себя, он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил:

وسلم أفلا أكون عبداً شكوراً وذلك لما سمع الله يقول إن الله يحب الشاكرين فإن لم يقيم في مقام شكر المنعم فاته من الله هذا الحب الخاص بهذا المقام الذي لا يناله من الله إلا الشكور فإن الله يقول وقليل من عبادي الشكور وإذا فاته فاته ما له من العلم بالله والتجلي والنعيم⁶ الخاص به في دار الكرامة وكثيب الرؤية يوم الزور الاعظم فإنه لكل حب إلهي من صفة خاصة علم وتجل ونعيم ومنزلة لا بد من ذلك يمتاز بها صاحب تلك الصفة من غيره (فأما فتنة النساء) فصورة رجوعه إلى الله في محبتهم بان يرى أن الكل أحب بعضه وحن إليه فما أحب سوى نفسه لأن المرأة في الأصل خلقت من الرجل من ضلعه القصيري فينزلها من نفسه منزلة الصورة التي خلق الله الإنسان الكامل عليها وهي صورة الحق فجعلها الحق مجلى له وإذا كان الشيء مجلى للناظر فلا يرى الناظر في تلك الصورة إلا نفسه فإذا رأى في هذه المرأة نفسه أشد حبه فيها وميله إليها لأنها⁷ صورته وقد تبين لك أن صورته صورة الحق التي أوجده عليها فما رأى إلا الحق ولكن بشهوة حب والتذاد وصلة يفنى⁸ فيها فناء حق بحب صدق وقابلها بذاته مقابلة المثلية ولذلك فنى فيها فما من جزء فيه إلا وهو فيها والمحبة قد سرت في جميع أجزائه فتعلق كله بها فلذلك فنى في مثله الفناء الكلي بخلاف حبه غير مثله فاتحد بمحبوبه إلى أن قال "أنا من أهوى ومن أهوى أنا" وقال الآخر في هذا المقام أنا الله فإذا احببت⁹ مثلك شخصاً هذا الحب ردك¹⁰ إلى الله شهودك فيه هذا الرد فأنت ممن أحبه الله وكانت هذه الفتنة فتنة أعطتك المهداة

⁶ Булакское издание добавляет здесь «и положение»; это добавление находит параллель в следующей фразе.

⁷ Вместо حبه فيها وميله إليها لأنها⁷ булакское издание дает بشدة حبه فيها وميله إليها، что предполагает такой перевод всей фразы: «Если он увидит в этой женщине самого себя при том, что столь сильно любит ее и устремлен к ней, то увидит собственную форму».

⁸ В булакском издании — ففنى.

⁹ Так же и в булакском издании; приходится читать احببت.

¹⁰ В булакском издании — وردك, что синтаксически предпочтительно в сравнении с вариантом бейрутского издания.

«Ужель не есмь я благодарный раб?» — ведь он слышал, что Бог говорит: «Бог любит благодарных».

Если же [человек] не займет стоянку благодатного благодарения, его обойдет та особая божественная любовь, что снискивают от Бога лишь благодарные, — ведь Сам Бог говорит: «Немногие из рабов Моих благодарны!». Если она обойдет его, то обойдет и относящееся к ней знание о Боге, проявление и особое блаженство в обители благодати и на Мысе видения в День величайшего паломничества: ведь всякая божественная любовь особого вида дает свое знание, проявление, блаженство и положение, коими обладатель того атрибута отличается от прочих [людей].

Что касается искушения женщинами, то вот как обращаются к Богу в любви к ним. Следует видеть, что целое возлюбило свою часть и к одной части питает нежное устремление: самого себя любит он, не иначе, — ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из наименьшего ребра его. И вот, пусть она будет для него той формой, по которой Бог сотворил Совершенного человека (а это — форма Истинного) и которую Истинный сделал Своим проявлением. А когда что-то предстает взору как проявление того, кто взирает, то в этом образе он видит не что иное, как себя самого.

Если он увидит в этой женщине самого себя, его любовь и устремленность к ней усилятся: ведь она — его форма. А ты уже знаешь, что его форма — это форма Истинного, по которой Тот сотворил его. Так что видит он именно Истинного, но — благодаря любовной страсти и наслаждению соития. Вот тогда он истинно гибнет в ней благодаря правде любви. Тогда самостью своей он соответствует ей, как подобное соответствует подобному. Потому он и находит в ней гибель: каждая его частичка — в ней, в каждой струится любовь, и он весь с нею связан. Вот почему всецело погибает он в собственном подобии (а такого не бывает, если он полюбит не подобное себе). Он достиг единения с Любимым, так что может сказать:

Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.

А другой на этом макаме сказал: «Я — Бог».

Так вот, если ты полюбишь кого-то — свое подобие — такой любовью и та любовь, дав тебе увидеть в любимом то, о чем мы сказали, вернет тебя таким образом к Богу, значит, Он тебя любит, и в этом искушении ты нашел верное руководство.

◇ *Текст и комментарий* ◇

1. Если увидишь знающего, не использующего свое знание, воспользуйся сам, проявив к нему учтивость ('адаб), своим знанием, дабы воздать знающему — поскольку он знающий — должно (хаққ).

Термином 'адаб обозначается комплекс норм учтивости и благовоспитанности, а также их проявление в поведении. Читая текст первым способом, как законченную смысловую конструкцию, получим следующее: даже если знающий («знающий Бога», суфий, находящийся на высших ступенях богопознания) никак не проявляет свое знание, все равно отнесись к нему как должно, т.е. как к знающему, и прояви так свою учтивость. Читая текст вторым способом, т.е. как явный (*зāхир*) пласт, восстановим по нему скрытую (*бāтин*) сторону следующим образом. Ученику следует увидеть скрытое (*бāтин*) знание учителя («знающего»), подтвердив это выявлением собственного знания: так явленное знание ученика оказывается в *зāхир-бāтин*-соответствии со скрытым знанием учителя, и в этом состоит учтивость. При втором прочтении мы выстраиваем *зāхир-бāтин*-структуру, как будто имитирующую *зāхир-бāтин*-соотношение между Богом и миром, о котором собирается вести речь Ибн 'Арабй.

2. И да не заслонит тебя от этого дурное состояние оного [знающего], ведь он подле Бога имеет ступень знания своего. В День воскресения каждый человек будет собран вместе с тем, кого любил.

Разберем сперва первый способ прочтения текста. Здесь сказано, что человек будет «собран»: таково буквальное значение глагола *йухшар*, обозначающего пересотворение человека Богом, «сборку» его тела заново в День воскресения. Это кораническое значение играет с обычным, языковым значением этого глагола, поскольку воскрешенные люди собираются, согласно эсхатологическим представлениям мусульман, в «отряды» в зависимости от своих верований. Таким образом, речь идет о том, что люди будут воскрешены и сгруппированы в соответствии с тем, чему поклонялись при жизни, каждая группа со своим предметом поклонения. Таково одно из общих мест исламского вероучения: объект поклонения служит человеку защитником и заступником, особенно в день Суда, и только истинный Бог может защитить человека.

Этот тезис нашел отражение в Коране: «Будет день, в который Мы соберем всех их и тогда скажем многобожникам: “На место (*макāн*)

свое, вы и боготворимые вами!” Мы разлучим их, и боготворимые ими скажут: “Нам не поклонялись вы; Бог достаточный свидетель вам о нас и о вас в том, что мы не обращали внимания на ваше поклонение”. Здесь каждая душа испытана будет в том, что она прежде положила в залог за себя; они опять будут представлены пред Бога, истинного владыку их; а те, которых выдумали они, скроются от них» (10:28–30, С.; см. также 25:17–18, 37:20–35).

Аналогичные утверждения находим в хадисах: «Люди спросили: “О посланник Божий! Увидим ли мы Господа нашего в День воскресения?” Тот ответил: “Сомневаетесь ли вы, когда в ясную ночь лицезреете полную луну?” “Нет, о посланник Божий!” “А сомневаетесь ли, что видите солнце в безоблачный день?” “Нет”, — ответили те. “И Его увидите так же! В День воскресения собраны будут люди, и Он скажет им: “Поклонявшиеся чему-либо, да последуют за оным!” И вот, одни последуют за солнцем, другие — за луной, иные же — за своими идолами, останется [на месте] только сия община, включая и лицемерных (*munāfiqūn*). К ним придет Бог со словами: “Я Господь ваш!” Они ответят: “Вот место (*макан*) наше, [где пребудем,] пока не придет к нам Господь наш; а как придет Господь наш, так мы его узнаем”. К ним придет Бог со словами: “Я Господь ваш!” Они ответят: “Ты — Господь наш!” ’» (ал-Бухārī 773: ал-Джāми‘ ас-Ṣаḥīḥ ал-Мухтаṣар / Ред. Муṣтафа́ Диб ал-Буḡā. Т. 1. Байрūt: Дār Ибн Касйр/ал-Йамāма, 1987. С. 277; хадис имеет многочисленные параллели).

Приведенные авторитетные тексты, а возможно, и какие-то другие, аналогичные им, равно как доктринальные положения, касающиеся этой темы, неизбежно всплывают, с большей или меньшей отчетливостью, в сознании читателя, принадлежащего исламской культуре. Такое «всплывание» представляет собой усложнение герменевтической процедуры, дающей первое прочтение текста. Мы понимаем текст, основываясь на прямых значениях слов (*хақйқа*), что и составляет первый способ прочтения в собственном смысле. Однако затем мы переходим от такого понимания, взяв его уже в качестве только явного, к тому скрытому, что стоит за ним и к чему он отсылает: к положениям Корана, сунны и вероучения.

Таков следующий шаг понимания, надстраивающий новый слой смысла. Все это, вызванное явной (письменно зафиксированной) стороной текста, можно считать скрытым (*бāтин*), выявленным благодаря этой явной стороне. Такое понимание, однако, будет в данном случае все еще прочтением первого типа, поскольку оно не выводит нас за пределы «установлений» (*вад’*) вероучения, общих для всех

мусульман, точно так же как прямые значения слов не выводят нас за пределы смысла, «установленного» (*вад'*) для всех носителей арабского языка.

Второй способ его прочтения отталкивается от этого достигнутого понимания, когда мы рассматриваем его в целом как только явную сторону смысла, от которой следует перейти к скрытой его стороне.

И в Коране, и в сунне подчеркнуто, что люди занимают определенное «место» (*мак'ан*) в зависимости от того, чему именно они поклонялись. Это «чему именно» в традиционном исламском прочтении предполагает отделение единственно истинного объекта поклонения, подлинного Бога, ото всех прочих, ложных объектов поклонения. Такое разделение, подразумеваемое первым прочтением текста, не может быть принято, коль скоро речь идет о философской концепции Ибн 'Арабӣ (а именно его философские взгляды мы реконструируем как скрытую сторону текста при втором типе прочтения текста): с его точки зрения, попросту невозможно поклоняться чему-то кроме Бога, поскольку любая вещь в мире — его проявление. Она, иначе говоря, выступает как внешнее (*з'ахир*), от которого необходимо перейти к внутреннему (*б'а'тин*). Этим внутренним служит какое-то божественное имя или их совокупность: они и являются тем «местом», которое человек займет в Боге.

Когда же именно? Первое прочтение говорит нам: в День воскресения, т.е. после смерти и окончания сроков творения, когда все сотворенное Богом погибнет и только люди будут воскрешены (сотворены «новым творением», как подсказывает Коран). Поскольку у Ибн 'Арабӣ мир всегда «сопровождает» Бога, будучи его явным, а значит, он не возник во времени и не исчезнет в какой-то момент, мы не можем принять такую трактовку при втором прочтении. Термин «новое творение», который в кораническом контексте синонимичен воскресению (первое прочтение текста), при втором прочтении ведет нас к концепции ежемгновенного ухода всего мира в Бога («гибель» мира) и его нового появления в качестве воплощения Бога. Такая пульсация и названа «новым творением», говорит Ибн 'Арабӣ; смерть же означает, что человек возвращается в Бога, но не возникает в это же мгновение в мире.

Таким образом, для Ибн 'Арабӣ смерть — это окончательный переход в божественную сторону миропорядка, разрыв *з'ахир-б'а'тин*-связи Бога и мира по линии того сочетания божественных имен, воплощением которого служит данный человек, той связи, которая прежде означала ежемгновенное появление человека в мире. Поскольку

божественное имя — синоним для понятия «качество», «характеристика», и поскольку между явным (миром) и скрытым (Богом) имеется постоянное соответствие, то наше «воскрешение» (которое в концепции Ибн ‘Арабӣ перестает быть единичным событием истории, а переосмысливается как переход человека в Бога, так что фактически стирается грань между смертью и воскрешением) осуществляется в соответствии с тем, какие характеристики, какие качества мы развили в себе в нашей жизни в мире: каждое из этих качеств является воплощением какого-то божественного имени. Это и есть «место» человека в Боге после его смерти.

Из этого вытекает, что любое поклонение дает человеку какое-то место в Боге, а значит, неистинных предметов поклонения не бывает, — в том случае, если человек видит *zāhir-bāṭin*-связь между вещью мира, которой поклоняется, и Богом, проявлением которого (точнее, проявлением одного или нескольких имен которого) данная вещь является. Это — основной посыл Ибн ‘Арабӣ в данном отрывке, на этом построена стратегия преодоления любых искушений и в этом заключается основание этического рассуждения Величайшего шейха.

3. Кто воспитает (*ta’adaba*) в себе какую-нибудь из божественных черт...

Отметим параллель «воспитания», о котором говорит здесь Ибн ‘Арабӣ, и «учтивости», о которой говорится в первой фразе; эта параллель подчеркнута употреблением однокоренных слов в двух случаях. Как в отношении со знающим, даже если он не кажется таковым, следует, соблюдая учтивость, выявлять свое знание, тем самым признавая и знание знающего, так и в отношении любого предмета любви и почитания следует вести себя так, как если бы этот предмет был полон божественности, даже если его божественность неявна. Именно в выявлении неявной божественности и тем самым в выстраивании правильного взгляда на предмет и состоит суть этического действия, о котором будет повествовать Ибн ‘Арабӣ.

4. ...тот в День воскресения стяжает оный атрибут и в нем будет призван [Богом].

Здесь намеренно дан буквальный перевод, поскольку замена предлога, отражающего пространственное отношение («в нем», т.е. «в атрибуте»), на выражение, означающее отношение принадлежности («с атрибутом» или «при атрибуте») или иное чисто логическое отношение, была бы искажением. Именно в том атрибуте, с которым возрос человек (см. пункт 3), он и предстает в День воскресения.

Иначе говоря, отсутствует *внешнее* отношение к Богу, «призывающему» человека, как это было бы понято при первом прочтении текста, когда человек, призванный на Суд, предстает *перед* Богом. При втором прочтении мы понимаем, что человек оказывается в Боге.

5. Делай все, что, как ты знаешь, угодно Богу и что Бог любит, и отдайся этим делам с легким сердцем. Если, возжадав любви Бога, ты украсишь себя такими деяниями, Бог полюбит тебя, а полюбив, даст счастье знать Себя. Тогда в щедрости Своей Он одарит тебя Своим проявлением и утешит в испытании.

Проявление (*таджаллин*) — одно из центральных понятий у Ибн ‘Арабӣ, означающее выявление (*изх̣ār*) мира как соотнесенного со скрытым (*б̣āтин*) Богом.

6. А любит Бог весьма многое, из чего я, поелику возможно, изложу для тебя что удастся в форме совета и наставления. Итак, будь прекрасен пред Богом. Быть прекрасным (*таджаммул*) — особое, независимое поклонение, тем паче во время молитвы. Сам Всевышний велел тебе это: «О сыны Адама! Будьте прекрасны (*з̣йна*), когда склоняетесь ниц [пред Богом]» (Коран 7:31).

Г. С. Саблуков переводит этот аят так: «Сыны Адама! Одевайтесь в лучшую одежду...», Абдалла Юсеф Али — “O Children of Adam! wear your beautiful apparel at every time and place of prayer”. Эти переводы соответствует разъяснениям, которые находим в традиционных комментариях к Корану. Ибн Касӣр, например, указывает, что слово *з̣йна* обозначает здесь одежду (*либ̣ās*), т.е. то, что прикрывает срамные и другие части тела и что изготовлено из хорошей ткани и имеет хорошее качество. Ал-Байдāвӣ говорит, что речь идет об одежде (*с̣ийāб*), прикрывающей срам, причем обычаем (сунной) у мусульман является появляться на молитве в лучшем виде. Аз-Замаҳшарӣ поясняет, что речь не идет о шелке и парче (т.е. о роскошных тканях). Дело в том, что раньше было принято совершать таваф (обход святыни) обнаженным и оставлять одежду за пределами святого места (другие источники уточняют, что речь идет о доисламских временах и что мужчины совершали этот обряд днем, а женщины — ночью). Одежду скидывали, поясняет аз-Замаҳшарӣ, для того, чтобы не появляться перед Богом в тех же одеяниях, в которых совершали грехи, а также символизируя скидыванием одежды освобождение от грехов. Без указания авторства он приводит толкования слова *з̣йна* как «благовоние» и «гребень», добавляя затем, что сунной является предстать на молитве в наилучшем виде. Таким образом, указание на исторические

обстоятельства (отмена доисламского обычая совершать молитву в обнаженном виде) соседствует у традиционных авторов с пониманием *zīna* как красоты в смысле добротной одежды и в целом благопристойного и опрятного вида человека.

7. И в другом месте говорит Он в качестве осуждения: «Скажи: кто запретил прекрасные [дары] Бога, что Он произвел для Своих рабов, и чистые благие средства к поддержанию жизни? Скажи: здесь, в дольном мире, они отданы верующим, и для них одних будут в День воскресения. Так разъясняем Мы знамения для людей знающих» (Коран 7:32).

В этом и предыдущем (см. пункт 6) аятах словом «прекрасное» передано арабское *zīna*. В 7:31, где сказано «будьте прекрасны», в оригинале употреблено выражение *хузӯ зйната-кум* (букв. «берите вашу красоту»), в 7:32 встречаем выражение *zīnat 'allāh* («красота Бога»). Так Ибн 'Араби сразу вводит двойственность красоты, двойственность, которая подчеркнута для арабского читателя словесной формой: в первом случае — «ваша красота», т.е. красота людей, во втором — «красота Бога». Дальше (см. след. пункт комментария) эта двойственность будет показана как двуединство, т.е. как такое отношение, в котором противоположение неотъемлемо от единства и мыслится в соответствии с третьим законом процессуальной логики. Все в той же словесной форме в этих аятах содержится намек на это отношение: единство как будто воплощено в слове *zīna* «красота», повторенном в обоих аятах без изменения, тогда как «вы» (=люди) и «Бог» составляют двоицу. Хотя люди (творение) и Бог (творец) противопоставлены, что очевидно в контексте исламского вероучения, они тем не менее связаны отношением, упомянутым во второй фразе абзаца — отношением «поклонение» (*'ибāда*). Упоминание этого слова активизирует в сознании читателя доктринальный пласт смысла, связанный с первым способом прочтения текста, тогда как двойственность красоты, подчеркнутая Ибн 'Араби с использованием главного доктринального источника — Корана, подготавливает второй тип прочтения.

8. Более ясного изложения этого вопроса, нежели данное в Коране, не найти. Между красотой Бога и красотой дольной жизни различие лишь по цели и намерению, тогда как сама красота — та же самая, не иная.

Лишь по цели и намерению: в оригинале *би-л-қасд ва-н-ниййа*. Слово *қасд* является масдаром (именем действия) и в силу этого

отражает процессуальность: речь идет не о цели как объекте желаний, а об устремленности к чему-то; о полагании цели, а не о самой цели. В этой трактовке *қасд* и *ниййа* становятся фактически синонимами, и дальше Ибн 'Арабӣ использует только *ниййа* «намерение» как имеющее более ярко выраженное в исламской литературе терминологическое значение.

Эта фраза должна быть прочитана с учетом того, что сказано после нее: намерение рассматривается в исламской этике как скрытая сторона поступка, а действие — как его явная сторона, тогда как поступок стягивает их воедино. Поэтому «цель и намерение», упомянутые в данной фразе, должны быть поняты как «скрытое». Это — исходное условие обоих прочтений.

Первое прочтение осуществляется так. «Красота Бога» не может пониматься так же, как мы бы толковали выражение «красота человека»: такое толкование несовместимо с исламским вероучением, категорически отрицающим, что Бог имеет какой-либо образ. Разыскивая возможность другого понимания, найдем его в начале предыдущего абзаца: «красота Бога» означает «быть красивым ради Бога», как о том сказано подробно абзацем выше. Так мы перетолкуем выражение «красота Бога» как «красота *ради* Бога»; соответственно и «красота дольней жизни» означает «быть красивым ради дольней жизни». Сама по себе красота, говорит Ибн 'Арабӣ — например, добротная одежда, в которой идут в мечеть, — одна и та же в обоих случаях. Однако человек может надеть опрятную и хорошую одежду ради Бога, как это и предписано исламской этикой, а может сделать это ради того, чтобы покрасоваться перед другими. Эти два намерения — разные, хотя действие «надевание красивой одежды» — одно и то же. Намерение составляет внутреннюю сторону поступка, а действие — внешнюю, и поскольку внутренняя сторона разная, то и поступки разные в двух случаях. Такое прочтение полностью согласуется с нормативными положениями исламской этики, которые раскрываются и подтверждаются в текущем и трех следующих абзацах. Отметим, что последний из этих абзацев завершается словами, которые едва ли не буквально совпадают с комментируемой фразой («но он [должен]... стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия»). Отрывок текста между этими двумя фразами надо рассматривать как единый, раскрывающий возможность как первого, так и второго прочтения.

Второе прочтение отправляется от трактовки тех же выражений («красота Бога» и «красота дольней жизни»), с которых начиналось

первое прочтение, но берет их не в переносном, а в прямом смысле. Ниже будет приведен хадис: «Бог Красив и любит красоту». Ибн ‘Арабӣ уже здесь подразумевает его, причем в прямом смысле, понимая слово «красота» (*джамāl*) как указывающее на эстетическое совершенство, а не на этическую оценку (как в арабском, так и в русском оба значения возможны, как когда мы говорим «красивая женщина» или «красивый поступок»), что подтверждается приведенными кораническими цитатами. Далее, под словами «...и любит красоту» в данном хадисе подразумевается красота чего-то другого, а не самого Бога: Бог любит не собственную красоту, а красоту сотворенного им мира, т.е. хочет, чтобы его творение, и прежде всего человек, было красивым. Значит, данный хадис (а он приведен в сборнике Муслима, втором по авторитетности у суннитов) указывает на двойственность Бога и его творения, Бога и мира.

Отправляясь от такого прочтения как от внешнего (*зāхир*), мы приходим к внутреннему (*бāтин*), философскому смыслу фразы. Тогда оказывается, что здесь подтверждено двуединство Бога-и-мира, — тезис, с которым мы уже встречались. Речь вновь не о выборе единственно правильного, в данном случае красоты (выше шла речь о выборе единственно правильного объекта поклонения — или видении правильности любого из них), когда быть красивым для Бога альтернативно стремлению красоваться для мира; речь о том, что красота Бога и красота мира должны быть увидены как оборотные стороны друг друга. На это указывают слова «по цели и намерению»: цель и намерение составляют внутреннюю сторону (*бāтин*), и если для красоты Бога, взятой как явное (*зāхир*), скрытым (*бāтин*) будет служить красота мира, то для красоты мира, рассматриваемой как явное, скрытой окажется красота Бога. (Возможность такого «оборачивания» Бога и мира в *зāхир-бāтин*-соотношении Ибн ‘Арабӣ неоднократно подтверждает и в «Геммах мудрости», и в других текстах.) Таким образом, «быть красивым для Бога» и «быть красивым для мира» — одно и то же в том смысле, что это — *зāхир*- и *бāтин*-стороны, связанные одна с другой и ведущие друг к другу, так что, видя одну из них как явленную, мы непременно должны переходить к другой как к скрытой: только при этом условии можно сказать, что красота-ради-Бога и красота-ради-мира — одно и то же. Логика этого «одно и то же» — не арифметическое совпадение (когда вещь является одной арифметически), а процессуальное совпадение в соответствии с третьим законом процессуальной логики. Активная сторона процесса совпадает с пассивной его стороной как «сам» процесс. Например, мы можем

сказать, что «само» записывание — одно и то же для записывающего и записываемого, и хотя они не совпадают как субстанции, тем не менее суть нечто одно, взятые как процесс записывания. Так и здесь: красота-ради-Бога и красота-ради-мира совпадают как «сама» красота.

Из этого следует, что быть красивым для Бога и значит быть красивым для мира, и наоборот, — при условии неперменного понимания двуединства Бога-и-мира, понимания, которое блокирует возможность исключительного акцента на какой-либо одной из этих двух сторон и, напротив, требует их неперменного соотношения в процессуальном единстве.

Такое единство представлено в данной фразе «самой» красотой. Мы видели, что подразумевается под этими словами при первом прочтении; каков их смысл при втором?

Бог-и-мир как *zāхир-бāтин*-противоположности должны находить свое единство в чем-то третьем — так же, как активная и претерпевающая стороны процесса находят свое единство в «самом» процессе. Когда Ибн 'Арабӣ говорит о «самой» красоте, он имеет в виду нечто принципиально схожее. Это третье, стягивающее две противоположные стороны в единство, Ибн 'Арабӣ именует в других местах терминами Третья вещь (*аш-шай' ас-сāлиц*), а также Совершенный человек.

Третья вещь — это собрание всех универсалий. Следует иметь в виду, что термин «универсалия» (*'амр куллийй*) понимается в процессуальном, а не субстанциальном ключе: универсальность заключается не в том, что под понятие подпадают все единичные вещи, а в том, что универсалия способна соединять противоположные стороны процесса, *равно* относясь к ним обоим (хотя как таковые они противоположны). Примерами универсалий у Ибн 'Арабӣ служат «жизнь» (*ҳайāt*), «знание» (*'илм*) и тому подобные *процессы*: в арабском они выражены именами действий (масдарами), и точным их переводом было бы «проживание» (вместо «жизнь» как качество), «познавание» (вместо «знание» как результат познавания) и т.д. Так и арабские термины, переданные в переводе как «красота» (*джамāl, зйна*), имеют процессуальный оттенок, а порой Ибн 'Арабӣ употребляет слово, обозначающее исключительно процесс, как *таджаммул* — «красование» (см. выше).

Мы привыкли понимать «то же самое» (ведь здесь речь о «той же самой» красоте) как субстанциально идентичное: либо как арифметически одно («одна и та же вещь», где вещь понимается субстанциально), либо как *совпадающее* по какому-то признаку (птица и лошадь — «одно и то же» как живые существа, поскольку «жизнь» —

одна и та же в них обеих). В любом случае «тожесть» (когда мы говорим «одно и то же» или «то же самое») обеспечивается совпадением до неразличения: так в геометрии фигуры равны (являются «тем же самым»), если совпадают при наложении.

При процессуальном понимании тождести дело обстоит иначе. Здесь противоположности не охвачены процессом как единой рамкой, включающей их внутрь себя (вспомним аристотелевское определение границы: то, что включает ограничиваемое целиком внутри себя; это верно для субстанции, но к процессу принципиально неприменимо): противоположности *скреплены, стянуты* процессом, хотя сами по себе остаются двоицей и внеположны как друг другу, так и «самому» процессу, который в отношении них является «третьей вещью». То, что скрепляет противоположности, т.е. процесс, и является «тем же самым» для них обеих, и они совпадают как «тот же самый» процесс.

9. А значит, намерение составляет дух любого дела, и каждому воздастся по намерениям.

В первом прочтении фраза фиксирует положение, центральное для исламской этики: намерение как внутренняя сторона поступка, сопряженная с действием — его явной стороной, служит основанием для различной оценки поступков в том случае, если действие — одно и то же. Это положение подробно разбирается ниже. Первое прочтение фактически не связывает данную фразу с предыдущей. Оно открывает рассуждения, развернутые до конца текущего абзаца и продолженные в следующем.

Второе прочтение непосредственно связано со вторым прочтением предыдущей фразы и подтверждает его. Намерение должно быть понято так, как то подсказано предыдущей фразой: как намерение увидеть за явленной красотой мира скрытую красоту Бога или наоборот, увидеть их, эти две красоты, в непосредственной *zāhir-bāṭin*-соотнесенности. Результат будет соответствовать намерению, о чем говорится в третьем после текущего абзаце (он открывается словами «А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом...»).

Два прочтения могут рассматриваться как явное и скрытое; они, таким образом, сами образуют *zāhir-bāṭin*-противоположенность.

Первое прочтение осуществляется в рамках «обычного», т.е. характерного для большинства мусульман, религиозного мировоззрения, выдержанного в духе подчеркнутой добропорядочности. Это — тот взгляд, который кратко обозначается как *шарī‘a* «Закон» (русск.

шариат): смысл, открываемый первым прочтением, восходит к тем или иным нормам (*ахкām*) шариата и не выходит за его общепризнанные рамки.

Второе прочтение разворачивает то понимание устройства миропорядка, которое долгое время вызревало в суфийской мысли и было поднято Ибн 'Арабӣ до уровня философской концепции. Это второе прочтение осуществляется в рамках того, что в терминах арабской мысли кратко именуется *тарӣқа* «Путь» (русск. тарикат). Если шариат организует мировоззрение и жизнеустройство всех мусульман, то тарикат — только суфиев.

Шариат и тарикат соотносятся не иерархически: будь так, достижение ступени тариката делало бы необязательным соблюдение шариата. При таком понимании шариат и тарикат оказались бы соотнесены как истина низшей, более простой ступени, предназначенная «для всех», и истина высшей ступени, доступная только «избранным», причем вторая «сняла» бы первую, давая ее исчерпывающее толкование, но не наоборот. Иерархизация характерна для субстанциально-ориентированного мышления, стремящегося выстроить отношение вертикального подчинения, имитирующее родовидовую схематику, где вышестоящий уровень «поглощает» нижестоящий. Однако в данном случае мы имеем дело с процессуально-ориентированным мышлением и соответствующими герменевтическими привычками; если угодно, их можно назвать склонностью выстраивать отношения горизонтального взаимного (а не вертикального однонаправленного) подчинения.

Процессуальное мышление соотносит шариат и тарикат как внешнее и внутреннее, рассматривая их как *зāхир-бāтин*-пару. Верно, что они противоположны; но это не взаимоисключающие дихотомические противоположности, а соотнесенные, взаимопологающие и невозможные одна без другой противоположности (так стороны процесса противоположны, но невозможны одна без другой). Шариат — удел *'āмма*, т.е. «всех» мусульман, а тарикат — достояние *хāсса*, т.е. «отдельных», в данном случае — суфиев, но пути, которыми следуют *'āмма* и *хāсса*, толпа и избранные, здесь взаимно-необходимы, а не исключают один другого. Я имею в виду логическую необходимость: «все» и «отдельные» различаются как видящие только явное и как видящие явное в неразрывной связи со скрытым. Это не соотношение лжи и истины, а соотношение неполной и полной истины.

Наконец, единством шариата и тариката как внешней и внутренней сторон служит *хақӣқа* «истина» (русск. хакикат). Это — единство, понимаемое в процессуальном ключе, как постоянное связывание

двух сторон, как фиксация их неразрывности, где шариат и тарикат служат оборотными сторонами друг для друга.

Такое понимание соотношения между шариатом, тарикатом и хаккатом объясняет, почему суфизм получил такую укорененность и завоевал массовый авторитет в мусульманской среде. Конечно, можно назвать и другие факторы, но этот был далеко не последним: данное понимание пути к Богу выстроено в соответствии с герменевтическими привычками арабо-мусульманской культуры и гармонично вписывается в ее общее смысловое устройство.

Суфизм — очень богатое и разностороннее явление, имеющее длительную историю, которая не сводится только к реализации данного понимания и данной, процессуально-обусловленной, привычки мышления. Мощное влияние другой, субстанциально-ориентированной картины мира и соответствующего мышления представлено в арабо-мусульманской культуре прежде всего мыслителями иранского происхождения. Эта линия ярко закреплена в фальсафе, представлена она и в суфизме, о чем свидетельствует целая традиция неоплатонизации ибн-арабиевой философии, мощное начало которой было положено любимым учеником и фактически приемным сыном Ибн ‘Араби — Садр ад-Дином ал-Құнави. В фальсафе соотношение между *‘амма* и *х̣а̣с̣са* понималось иерархически, как отношение между «простонародьем» и «избранными», где избранные исключительно владели истиной, тогда как простонародье — ее опосредованным отражением, лишь смутным, метафорическим образом.

На статус *х̣а̣с̣са*, «избранных», как раз и претендовали *фалāсифа*, однако он не получил в арабо-мусульманской культуре серьезного, широкого признания. Основная причина этого — не расхождение взглядов *фалāсифа* с некоторыми центральными положениями зрелого исламского вероучения (концепции суфиев и, в частности, Ибн ‘Араби отклонялись, в своем внутреннем прочтении, от этого вероучения гораздо дальше, чем взгляды *фалāсифа*), а несовместимость такой иерархизации с процессуально-ориентированным мышлением, стремящимся соотнести явное и скрытое как взаимно-связанные стороны.

10. Скажем, исход (*хиджра*), рассматриваемый именно как исход...

Слово *хиджра* отмечено Ибн Манзӯром по меньшей мере один раз в роли масдара (وهجر فلان الشرك هجرا وهجرانا وهجرة حسنة) — Ибн Манзӯр. Лисāн ал-‘араб. Т. 5. Байрӯт: Дār сādир, б.г. С. 251) наряду со словом *хаджр*, обычно фигурирующим в словарях в качестве масдара

глагола *хаджара*; разъясняя значение *хиджра*, арабский лексикограф пишет, что это — «исход» (*хурӯдж* — слово является масдаром, т.е. отглагольным существительным, и выражает процесс) из одной местности в другую (*Ибн Манзӯр*. Лисан ал-'араб. Т. 5. Байрӯт: Дār Ҷāдир, б.г. С. 251). Учитывая это, можно сказать, что более адекватным русским переводом было бы «ухождение». Упомянутая ниже «клятва» (*бай'а*) также ведет свое происхождение от масдара, и это слово стоило бы передавать как «принесение клятвы», выражая процессуальность. Отметим, что именно процессы выступают для Ибн 'Арабӣ как «вещи» (*шай'*): в приводимых примерах не найдем ни одной субстанциально понимаемой вещи.

11. ...остается одним и тем же, но кто стремится к Богу и посланнику Его, тот устремлен именно к ним, а кто стремится лучше устроить свою земную жизнь или взять в жены желанную женщину, тот устремлен именно к этому, а не к чему-то иному.

Ибн 'Арабӣ имеет в виду основополагающий для исламской этики хадис: «Поступки — по намерениям, и каждый получает то, к чему стремился. Кто уходил ради Бога и Его посланника, тот ушел ради Бога и Его посланника, а кто уходил ради мирской цели или женщины, дабы взять ее в жены, тот ушел к тому, ради чего уходил» (ал-Бухārӣ 54: ал-Джāми' аҶ-Ҷаҳӣҳ ал-МухтаҶар / Ред. МуҶтафā Диб ал-Буғā. Т. 1. Байрӯт: Дār Ибн Касӣр / ал-Йамāма, 1987. С. 30; хадис имеет многочисленные параллели). Речь идет о мотивах, которыми руководствовались сподвижники Мухаммада в ходе переселения (*хиджры*) из Мекки в Медину.

12. О том же сказано в [сборнике] «аҶ-Ҷаҳӣҳ» в главе о клятве верности имаму...

В издании ал-Бухārӣ, которым я пользуюсь (см. след. пункт комментария), данная глава называется «О человеке, который дает клятву верности другому исключительно ради мирского».

13. ...о трех мужах: с ними «Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их, — суждена им лютая мука!». Так вот, один из них — муж, присягающий имаму из одних суетных соображений: он верен своей клятве, пока тот удовлетворяет его земную корысть, и нарушает ее, как только верность перестает быть ему выгодной.

Ибн 'Арабӣ цитирует хадис: «С тремя Бог не заговорит в День воскресения и не оправдает их, — суждена им лютая мука! Это муж подле дороги, имевший воду с излишком и не подпустивший к ней

путника; муж, присягнувший имаму исключительно ради мирского, и пока тот наделяет его желанным, он хранит верность, а если не получает этого, то нарушает ее; муж, после полуденной молитвы торгующийся о цене товара с другим и клянущийся Богом, что за него ему давали то-то и то-то, так что тот верит ему и берет товар, а тому этого не давали» (Ал-Бухārī 6786: ал-Джāми‘ ас-Ṣаḫīḫ ал-Мухтаṣар / Ред. Муṣтафа Дīb ал-Буḡā. Т. 6. Байрūt: Дār Ибн Касйр / ал-Йамāма, 1987. С. 2636; хадис имеет многочисленные параллели во всех шести авторитетных среди суннитов сборниках хадисов).

Аналогия, о которой говорит Ибн ‘Араби, заключается в следующем. Произносимые слова присяги остаются теми же самыми, а значит, действие — то же самое (произнесение слов рассматривается как действие); точно так же уход (хиджра) как действие является одинаковым для разных людей. Однако намерение различается: клятва ради верности делу отличается от корыстной клятвы целью, которую преследует дающий ее; точно так же одни переместились в Медину в поисках служения Богу, а другие — ради достижения мирских целей. Уход (хиджра), рассматриваемый в качестве поступка (процессуальной стяжки намерения и действия), различается в двух случаях ввиду различия намерения, — и точно так же принесение клятвы (как поступок, процессуально соединяющий намерение и действие произнесения слов присяги) различается ввиду различия намерения.

14. Так что «поступки — по намерениям»...

См. пункт 11.

15. ...это — один из устоев здания ислама. В [сборнике] Муслима «ас-Ṣаḫīḫ» говорится, что некто сказал посланнику Божьему (да благословит и приветствует его Бог!): «О посланник Бога! Мне нравится, чтобы моя обувь была красивой (ḫасан), и одежда красивой». На это посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Сам Бог Красив и любит красоту».

Ибн ‘Араби пересказывает хадис: «Пророк (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: “У кого в сердце на гран заносчивости (*кибр*), не войдет в рай”. Один муж спросил: “А муж, который любит красивую одежду и красивую обувь?” Тот ответил: “Сам Бог Красив и любит красоту. Заносчивость — это когда отвергают истину и притесняют людей”» (Муслим 91: Ас-Ṣаḫīḫ / Ред. Муḫаммад Фу’ād ‘Абд ал-Бақй. Т. 1. Байрūt: Дār Иḫйā’ ат-турās ал-‘арабийй. С. 93. Параллели: ат-Тирмизй, ‘Абӯ Дāvӯд, Ибн Мāджа (в шести сборниках) и другие (в прочих книгах сунны).

16. Он также сказал: «Пред Богом скорее, чем пред кем другим, следует приукраситься».

Хадис в такой формулировке обнаружить не удалось. Наиболее близкая — у ал-Байхақӣ: «Нафи' сказал: "Как-то я не успел задать корм вьючным животным, и ко мне зашел Ибн 'Умар — а я молюсь, и на мне только одна одежда. Он спрашивает: 'А что, у тебя нет двух одежд?' 'Конечно, есть', — ответил я. Он говорит: 'Как ты думаешь, если бы я послал тебя к кое-кому в Медину, ты бы поехал в одной одежде?' Отвечаю: 'Нет'. Тогда он сказал: 'Скорее следует приукраситься перед Богом, нежели перед людьми'."» (ал-Байхақӣ 3090: Суан ал-Байхақӣ ал-кубрā / Ред. Муҳаммад 'Абд ал-Қадир 'Атā. Т. 2. Мекка: Мактабат Дār ал-бāз, 1994. С. 236).

Под «двумя одеждами» подразумевается нижняя и верхняя. «'Абӯ Хурайра сказал: К пророку (да благословит и приветствует его Бог!) подошел человек и спросил о молитве в одной одежде. Тот ответил: "Пусть каждый находит две одежды»» (Ал-Бухārӣ 358: ал-Джāми' ас-Саҳиҳ ал-Мухтасар / Ред. Мустафа Диб ал-Буғā. Т. 1. Байрӯт: Дār Ибн Касӣр / ал-Йамāма, 1987. С. 143; параллели у Муслима, 'Абӯ Дāvуда, Ибн Мāджи). В более подробном, чем у других, варианте ал-Бухārӣ этот человек далее спрашивает 'Умара, что значит «две одежды», и тот называет около десятка сочетаний нижней ('изār «набедренная повязка», *sarāwīl* «длинные штаны», *tubbān* «короткие штаны») и верхней (*ridā* «плащ», *қамīс* «рубаша», *қабā* «халат») одежды. Интересный вариант приводит Мāлик: «Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) сказал: "Кто не найдет двух одежд, пусть молится в одной, завернувшись в нее целиком, а если одежда коротка — обернув вокруг бедер"» (Мāлик 322: Муватта' ал-'имām Мāлик / Ред. Муҳаммад Фу'ад 'Абд ал-Бақӣ. Т. 1. Миср: Дār иҳйā' ат-турāс ал-'арабийй, б.г. С. 141).

Ибн Манзӯр сообщает, что арабы в торжественных случаях имели обыкновение надевать '*изār* и *ридā*', и именно поэтому 'Умар назвал первым это сочетание (Ибн Манзӯр. Лисāн ал-'араб. Т. 1. Байрӯт: Дār сādир, б.г. С. 246; статья с-в-б). Таким образом, речь действительно идет о «торжественном платье» — не просто о том, чтобы «прикрыть стыд», и не о приукрашивании ради пустого тщеславия, а о соблюдении красоты из уважения к Другому.

17. К этому же — вот что: Всевышний посылал к нему (Мухаммаду. — А.С.) Гавриила чаще всего в образе (сӯра) Диҳйи.

Речь о сподвижнике Мухаммада по имени Диҳйа ал-Калбӣ, который славился своей красотой, а по свидетельству ряда хадисов был

самым красивым человеком того времени. Мухаммад и Диҳйа должны были породниться посредством взаимных брачных уз, но этому помешали случайные обстоятельства. Ал-Бухарӣ (3435: ал-Джәми‘ ас-Саҳйх ал-Мухтасар / Ред. Мустафә Дйб ал-Буғә. Т. 3. Байрӯт: Дәр Ибн Касйр / ал-Ймама, 1987. С. 1330; 4695: Там же. Т. 4. С. 1905) и Муслим (2451: Ас-Саҳйх / Ред. Мухаммад Фу’ад ‘Абд ал-Бақй. Т. 4. Байрӯт: Дәр Иҳйә’ ат-турас ал-‘арабийй. С. 1906) приводят в слегка различающихся редакциях хадис, согласно которому Умм Салама (одна из жен пророка) видела, как к Мухаммаду однажды пришел Диҳйа ал-Калбй и беседовал с ним; она даже не заподозрила, что это мог быть кто-то другой, но позже Мухаммад известил в своей проповеди, что к нему являлся Гавриил в образе Диҳйи. Известный хадисовед ат-Табарәнй (ум. 971) дважды приводит такой хадис: «Посланник Божий говаривал: “Гавриил приходит ко мне в образе (сӯра) Диҳйи”» (ат-Табарәнй. Ал-Му’джам ал-кабйр. Т. 1. № 758. Мосул: Мактабат аз-Захра’, 1983. С. 260; ат-Табарәнй. Ал-Му’джам ал-авсат. Т. 1. № 7. Каир: Дәр ал-ҳарамайн, 1415 х. С. 7).

18. Тот был самым красивым человеком своей эпохи. Красота его воздействовала на людей (халқ) таким образом, что стоило ему зайти в город и встретить людей, как всякая беременная женщина, лишь увидев его, выкидывала бремя свое.

«Выкидывание бремени» — выражение, призванное подтвердить красоту Диҳйи: женщины выкидывают бремя, поскольку, раз увидев Диҳйу, не хотят иметь детей ни от кого, кроме него. Упоминаний об этом мне не удалось обнаружить в источниках классического периода. Интересно, что Мухаммад ‘Абд ал-Ҳайй ал-Каттәнй (ум. 1962) дважды сообщает о таком свойстве Диҳйи, ссылаясь только на «Мекканские откровения» Ибн ‘Арабй и не упоминая никаких более ранних источников (ал-Каттәнй. Ат-Тарәтиб ал-идәриййа ал-мусаммә Низәм ал-ҳукӯма ан-набавиййа. Байрӯт: Дәр ал-китәб ал-‘арабийй. Т. 1. С. 190; Т. 2. С. 393).

19. Так Истинный...

«Истинный» (хаққ) — одно из имен Бога. Ниже (см. след. пункт комментария) у нас пойдет речь о двух прочтениях этой фразы. При первом мы естественно и беспрепятственно (во фразе ничто этому не мешает) воспринимаем слово ал-хаққ как одно из божественных имен — «Истинный». Вместе с тем это имя в текстах Ибн ‘Арабй указывает на возможность второго, философского прочтения текста. Это указание

усилено словом *халқ* (оно употреблено в предыдущей фразе). С одной стороны, *халқ* обозначает людей как род, и это значение может быть использовано при первом прочтении той, предыдущей фразы (красота Дихйи воздействует на людей, что подтверждено историей с выкидыванием плода). С другой стороны, *халқ* означает творение (как процесс и как результат), что подводит к философской концепции Ибн 'Арабӣ: пара *ал-хаққ/ал-халқ* «Истинный-Творение» у него — излюбленное обозначение двуединства Бога-и-мира. Предыдущая и текущая фразы, сочлененные тем, что в одной употреблен термин *халқ*, а в начале другой — термин *хаққ* (а эти два термина составляют неразрывную *зā-хир-бāтин*-пару), означают — при втором их прочтении — что «Его красота» (т.е. красота Бога: в арабском нет различия между строчными и заглавными буквами, и арабское *'асар джамāли-хи* может быть прочитано и как «воздействие его — т.е. Дихйи — красоты», и как «воздействие Его — т.е. Бога — красоты») действовала ошеломляюще разрушительно на тварный мир. Вспомним в связи с этим, что невыносимость божественного света или божественной мощи для твари — общее место в исламской культуре, поэтому такое воздействие божественной красоты не может вызвать удивления, напротив, оно служит ее подтверждением.

20. ...говорил, радуя пророка Своего (да благословит и приветствует его Бог!) ниспосланием Гавриила в образе Дихйи: «Между Мной и тобой, Мухаммад, — только образ красоты».

Два прочтения этой фразы отталкиваются от разного понимания слова «между» (*байна*), которое в арабском языке может иметь значение как разделения, так и соединения.

Первое прочтение очевидно и вытекает из контекста. Мухаммад получает откровение опосредованно, но это опосредование представлено всего одной фигурой — Гавриилом, принявшим образ прекрасного Дихйи. Поэтому между Богом и Мухаммадом, разделяя их, находится только «образ красоты», т.е. Гавриил в образе Дихйи. При таком прочтении следующая фраза остается вне контекста.

Второе прочтение отталкивается от понимания «между» как соединения (*джам'*). Слово *сӯра*, переведенное здесь как «образ», имеет также значение «форма». Тогда слова Бога, как будто высказанные Мухаммаду, означают, что их *соединяет* (а не разделяет) «форма красоты». Однако такое соединение следует мыслить не субстанциально, как слияние в арифметически одной форме, а процессуально, как стягивание внешнеположных друг другу противоположностей. Таким

образом, «форма красоты» должна пониматься здесь так же, как двумя абзацами выше — «сама красота», которая остается «той же самой» красотой, и будучи красотой Бога, и будучи красотой мира, поскольку стягивает эти две красоты процессуальной стяжкой.

Иначе говоря, это — одна из «форм», составляющих Третью вещь — ту, что соединяет Истинного и Творение. Тогда «форма красоты» — это стяжка между Богом и миром, а их соединение должно пониматься процессуально, как стягивание двух внеположных и не-смешиваемых сторон, а не субстанциально, не как слияние пантеистического или инкарнационного типа. Ведь никакого субстанциального единения действующего и претерпевающего процесс не предполагает; более того, сама его смысловая логика такое единение запрещает, поскольку процесс располагается между действующим и претерпевающим и становится невозможным при их субстанциальном слиянии. При таком понимании Дихйа служит земным воплощением той красоты, которая имеется и в Боге: она упомянута уже в следующей фразе, где речь идет о том, что имеется «в самом» (*фй нафси-хи*) Всевышнем. Мирская красота Дихйи и красота «в самом» Боге — это явная и скрытая стороны, процессуально (т.е. без слияния) соединенные «формой красоты» (или «самой красотой») как одной из форм Третьей вещи.

21. Вот как Всевышний посредством красоты извещал его о том, что в Нем Самом (Славен Он!).

Первое прочтение этой фразы таково: посредством красоты, т.е. прекрасного Дихйи, Бог передавал Мухаммаду Откровение — Коран, являющийся, согласно доктринальным представлениям, речью Бога, его необходимым атрибутом (это «то, что в Нем Самом»). Второе прочтение выстраивается так: благодаря красоте, соединяющей Бога и мир (см. предыдущий пункт), от красоты мира можно перейти к красоте Бога и таким образом узнать «о том, что в Нем Самом». Поскольку Дихйа был воплощением божественной красоты, то появление Дихйи в мире Ибн 'Араби называет «известием» о том, что в данный момент может быть увидено «в самом» Боге (*фй нафси-хи*) как стоящее за этой явленной красотой.

22. А кто упустит это и не будет прекрасен пред Богом (так, как мы о том говорили), того минует сия особая, определенная любовь Бога.

Под «особой, определенной любовью» Бога в контексте данных рассуждений Ибн 'Араби подразумевает дар видеть и в Боге, и в мире атрибут красоты — особый, определенный атрибут из множества

божественных атрибутов. Бог проявляется в мире во всех своих атрибутах, а «особым», или «определенным» проявлением Ибн 'Араби называет воплощение в мире одного определенного атрибута (или какой-то определенной их совокупности). Ниже речь будет идти об особом проявлении по линии атрибута «благодарность». Каждый такой атрибут должен быть увиден и в Боге, и в мире, и эти два видения должны быть соотнесены как внутреннее (скрытое) и внешнее (явное). Ниже Ибн 'Араби говорит об этих двух сторонах.

23. Если же его минует сия особая, определенная любовь, ему не получить от Бога и того, что дает она: знание, проявление и благодать (*карāма*) в обиталище счастья...

«Обиталище счастья» (*dār as-sa'āda*) — принятое обозначение рая. Термин вводит возможность первого прочтения, поскольку принадлежит традиционному языку вероучения. Вкупе с упомянутой ниже «дольней жизнью» образует нормативную пару, указывающую на земное, временное и потустороннее, вечное (после Суда) существование человека. У Ибн 'Араби, чья концепция отрицает возможность одновременного возникновения мира из ничего или его окончательной гибели, эта пара обозначает божественную (*хаққ* «Истинный») и мирскую (*халқ* «Творение») стороны миропорядка.

24. ...и место на Мысе видения...

«Мыс» (*касйб*) — место на том свете, где еженедельно по пятницам проявляется (*йатаджаллā*) Бог для лучших из верующих. На Мысе расставляют богато убранные седалища, там устраиваются пророки, туда прибывают и наиболее благочестивые верующие. Бог всякий раз дарует им благодать (*карāма*), о которой они рассказывают окружающим до следующей недели (см.: *ал-Исбахāни*, 'Абу Бакр. Мушкил ал-хадис ва байāну-ху / Ред. Мўсā Муҳаммад 'Али. 2-е изд. Т. 1. Байрўт: 'Алам ал-кутуб, 1985. С. 222; *ал-Хағйиб ал-Бағдādī*. Та'рих Бағдād. Т. 7. Байрўт: Дār ал-кутуб ал-'илмиййа, б.г. С. 220; *ал-Хайсамī*. Маджма' аз-завā'ид. Т. 2. Каир; Байрўт: Дār ар-раййāн ли-н-нашр / Дār ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 178).

В исламской литературе Мыс именуется также «Камфарный Мыс» (*касйб ал-кāфўр*), «Мыс Белой Камфары» (*касйб ал-кāфўр ал-абйад*), или «Мускусный Мыс» (*касйб ал-миск*), «Мыс Белого Мускуса» (*касйб ал-миск ал-абйад*). О частой метонимической замене «камфары» и «мускуса» в арабской словесности на основе черно-белой противоположности цвета см.: *Deitrich A. Kāfūr // EI*, — и хотя мускус обычно считается имеющим черный цвет, в отношении данного

мифологического мыса мне удалось обнаружить упоминания только белого мускуса.

В «Мекканских откровениях» Ибн ‘Арабӣ несколько раз говорит о Мысе, и в целом эти контексты укладываются в общерелигиозные представления. У Ибн ‘Арабӣ (см. Футӯҳāt 2:81) на Мысе происходит «Величайшее паломничество» (*аз-завр ал-а’зам*), о котором будет идти речь чуть ниже. Поскольку на Мысе осуществляется «видение» людьми Бога, Ибн ‘Арабӣ называет его «Мысом видения», а «получить место на Мысе видения» означает оказаться в числе приближенных к Богу.

Под видением (*ру’йа*) подразумевается видение Бога, проявляющегося людям на том свете, в частности, на Мысе. Исламское вероучение отвергло предложенную мутазилистами метафорическую трактовку видения как знания (*ал-Исбахānī*, ‘Абӯ Бақр. Мушкил ал-ҳадис ва байāну-ху / Ред. Мӯсā Муҳаммад ‘Алӣ. 2-е изд. Т. 1. Байрӯт: ‘Āлам ал-кутуб, 1985. С. 221). Мутазилиды, пытаясь рационализировать толкование хадиса о видении Бога на Мысе (а также других хадисов, в которых говорится о видении людьми Бога на том свете), исходили из невозможности физического видения Бога в силу того, что Бог не имеет формы. Вместо этого доктринальная мысль настаивает именно на видении воочию, запрещая исследовать, как возможно такое физическое видение, абсолютно исключенное при земной жизни. «Знание», «проявление» и «благодать», упомянутые Ибн ‘Арабӣ, не могут не вызвать в сознании читателя все вышеперечисленные представления о Мысе и о видении Бога.

У Ибн ‘Арабӣ под «видением» часто понимаются образы, приходящие к людям от Бога во сне или наяву и нуждающиеся в истолковании, т.е. в переходе к тому смыслу, который предстает в данной «форме», или «образе» (*сӯра* — о воображении и «надевании форм» см. коммент. 57 к «Тезисам»).

Два прочтения равно вытекают из одной и той же словесной формы, которая служит явным для обоих стоящих за ней (скрытых) смыслов; мы неоднократно встречались с этим приемом Ибн ‘Арабӣ, использующим третий закон процессуальной логики.

Первое прочтение дает общий вероучительный смысл: лучшие верующие могут на том свете видеть проявляющегося для них Бога и получать от него благодать. Второе прочтение означает, что «знающие Бога» (метонимия суфиев) оказываются в числе приближенных к Богу: знание дарует им возможность свидетельствовать проявление Бога, что и является для них благодатью.

Поэтому «получить место на Мысе видения», т.е. быть приближенным к Богу, можно либо в силу повышенного религиозного благочестия (при первом прочтении текста), либо в силу приобретенной или дарованной способности видеть проявление Бога (при втором прочтении): здесь «проявление» понимается не как физическое видение (как то предполагает первое прочтение текста), а как открывание божественной стороны, скрытой (*бāтин*) за явленностью (*зāхир*) мира. При этом два прочтения соотносятся как необходимо-сопряженные противоположности (согласно второму закону процессуальной логики), а значит, не исключают, а, напротив, обуславливают друг друга.

25. ...свидетельствование смысловое, духовное, в знании — при прохождении [Пути]...

Под «прохождением [Пути]» (*сулӯк*) в суфизме понимается преодоление расстояния, разделяющего суфия и Бога. Речь идет о возможности видеть Бога как скрытое за явленным миром.

26. ...и в свидетельствованиях в дольней жизни. Но он [должен], как мы сказали, стремиться быть прекрасным для Бога, а не покрасоваться и пустить пыль в глаза, не из спеси, тщеславия или высокомерия.

Фраза, виртуозно совмещающая два прочтения: традиционное этическое и собственное философское.

В первом случае (первый тип прочтения) понятия в прямом смысле слова отправляют к центральным общепризнанным (как общепризнанны прямые значения слов) положениям мусульманской этики. Они заключаются в том, что действия людей должны совершаться ради Бога, а не ради какой-то иной цели: это внутреннее намерение (*ниййа*) связывается с внешним действием, и такая связь и образует поступок. В качестве намерения исламской этикой категорически осуждается именно то, что перечислено Ибн 'Арабӣ: желание покрасоваться перед людьми или возвыситься над ними.

Отправляясь от этого прочтения и полагая его явным, мы можем выстроить второй, скрытый пласт смысла. Намерение «не ради Бога» (то, что при первом прочтении выступает как этически осуждаемое намерение) Ибн 'Арабӣ трактует как видение только внешней (*зāхир*), т.е. мирской, но не внутренней (*бāтин*), т.е. божественной, стороны миропорядка. Ограничиться только внешним и устранить внутреннее означает — с точки зрения герменевтических привычек арабского мышления и арабской культуры — допустить непростительную

непоследовательность и разрушить осмысленность (это нарушает второй закон процессуальной логики). Понятно, что такое видение, ограничивающееся только внешней стороной миропорядка, должно осуждаться. Это осуждение, вызванное в данном случае нарушением герменевтической процедуры (в основе которой лежит процессуальная смысловая логика), составляет как будто внутренний коррелят для того осуждения, которое воспринимается при первом прочтении фразы как следствие установленных в исламской культуре этических норм. Необходимо видеть миропорядок как двуединый, как соотнесенность Бога-и-мира, и только такое видение будет правильным, — таков смысл фразы при прочтении ее согласно второй стратегии.

Так религиозно-этическое (при первом прочтении) рассуждение предстает (при втором прочтении) как философское; поскольку два прочтения связаны как явное и скрытое, получается, что традиционная исламская этика неотрывна (как внешнее неотрывно от внутреннего для процессуально-ориентированного мышления) от ибн-арабиевой концепции и между ними имеется прямое соответствие, одно обосновывает другое (как внешнее обосновывает внутреннее и наоборот).

Вот почему такой прием совмещения прочтений, «упаковывания» нескольких *зāхир-бāтин*-слоев в одной словесной форме — не просто дань принятым в арабской культуре приемам изящной словесности, но и подтверждение истинности сказанного: красота оказывается здесь неотрывна от подлинности и правдивости.

27. К этому относится и вот что: во всяком искушении (фитна) обращаться к Богу...

«Обращаться к Богу (*ар-руджӯ‘ илā‘ аллāх*)» — формула, часто употребляемая в религиозной литературе и, в частности, в хадисах, где она обычно соседствует со словом «раскаяние» (*тавба*): верующего призывают обращаться к Богу, каясь в грехах. Кроме того, «обращаться к Богу» — характерная черта пророков (в тяжелые моменты они обращаются к Богу за поддержкой), а также «приближенных» (*авлийā’* — суфии высших ступеней богопознания). Таким образом, эта формула содержит возможность двух прочтений: в духе религиозной добропорядочности и в духе суфийского учения.

28. ...ведь Бог любит подвергшихся искушению и покаявшихся — так сказал посланник Его (да благословит и приветствует его Бог!).

Хадис в такой редакции обнаружить не удалось. Наиболее близкая — хадис от ‘Али, передаваемый в ряде сборников сунны, самое

раннее обнаруженное мной упоминание — у ал-Баззāра (ум. 905, пользовался большой популярностью в Магрибе): «'Али говорил: "Посланник Божий (да благословит и приветствует его Бог!) говорил: 'Лучшие из вас — подвергшиеся искушению и покаявшиеся (*муфаттан таввāб*)' »» (422: *ал-Баззār*. Ал-Баҳр аз-заххār [Муснад ал-Баззār] / Ред. Маҳфӯз ар-Раҳмāн Зайн 'Аллāх. 1-е изд. Т. 2. Байрӯт; Мадйна: Му'ассасат 'улӯм ал-қур'āн, Мактабат ал-'улӯм ва ал-ҳикам, 1409 х. С. 280). Ибн Ҳаджар ал-'Асқалāни упоминает этот хадис в своем комментарии на «ақ-Ҷаҳйх» ал-Бухārӣ и отмечает, что «кающийся» (*таввāб*) отличается от того, кто, совершая грех, взывает к Богу о прощении, но потом вновь повторяет этот грех. В доктринальной мысли «раскаяние» (*тавба*) понимается как сожаление о содеянном грехе, возмещение нанесенного вреда (если возможно) и твердая решимость не повторять грех.

29. А Бог (Славен Он и Велик!) говорит: «Сотворил смерть и жизнь, дабы испытывать вас, чьи поступки будут лучше» (Коран 67:2, С. с измен.).

Эта кораническая цитата емко отражает одно из центральных положений исламского вероучения: Бог творит мир не потому, что нуждается в нем, а для того, чтобы поместить в него людей и испытать их, дабы они сами своим поведением засвидетельствовали собственные качества, свою веру или неверие, на основании чего и получают от Бога заслуженное воздаяние: рай или ад.

30. Испытание (*балā'*) и искушение (*фитна*) имеют один и тот же смысл, а именно: проверить, таков ли на деле человек, каким быть притязает. «Это — одно только искушение от Тебя», то есть проверка Твоя, «им Ты, кого хочешь, вводишь в заблуждение», то есть в растерянность, «и кого хочешь, ведешь» им «прямо» (Коран 7:155, С.)...

Ибн 'Арабӣ цитирует слова Моисея, обращенные к Богу и сказанные после того, как, спустившись с Синая со скрижалями, он увидел, что его народ оставил истинного Бога и поклоняется золотому тельцу.

31. ...то есть показываешь, как спастись в том искушении.

Данный абзац заключает общетеоретическую, вводную часть текста; далее следует разбор конкретных примеров, иллюстрирующих эти общие положения. Здесь Ибн 'Арабӣ вновь демонстрирует технику создания текста, допускающего двойное прочтение, в котором явный и скрытый пласты смысла соотнесены как *зāхир-бāтин*-стороны,

находящие свое единство в чем-то третьем — а именно, в чистой номинальности текста (в его *алфāз* — «высказанности»), которая «как таковая», «сама по себе» одинакова и для первого, и для второго прочтений и в то же время внеположна им.

При первом прочтении открываем явный смысл, очевидный для всех, кто знаком с вероучением ислама. Единственная истинная опора — Бог, поскольку Бог целиком властен над судьбой любого человека. Проверочные испытания, посланные Богом, дадут заранее определенный результат, поскольку человек не сможет изменить предназначение. Поэтому только к Богу следует прибегать в любом искушении и у него искать защиты и опоры. Эти положения нетрудно подкрепить дополнительными цитатами из Корана или сунны, имеющими аналогичный смысл.

Второе прочтение можно начать с выражения «обращаться к Богу». Арабское *ар-руджū' 'илā 'аллāх* буквально означает «возвращаться к Богу». Божественная сторона, к которой надо «возвращаться» в любом искушении, — это скрытое (*бāтин*), стоящее за явленным (*зāхир*). Искушение не в том, чтобы увлечься каким-то мирским делом (любовью к женщинам, скапливанием богатства и т.д.), а в том, чтобы забыть «возвратиться» к Богу ради того, чтобы увидеть божественное как оборотную сторону мирского. Преодолеть искушение, не поддаться ему значит не отвернуться от предмета искушения, а наоборот, повернуться к нему, чтобы одновременно увидеть за ним Бога и схватить их двуединство. Эту мысль Ибн 'Арабī будет подробно раскрывать ниже на конкретных примерах.

Приводя кораническую цитату, завершающую этот абзац, он не случайно вставляет от себя пояснения, имитируя стиль, принятый в некоторых тафсирах (толкованиях Корана). Здесь внутреннее, второе прочтение, становящееся возможным благодаря этим авторским вставкам, меняет смысл коранической цитаты на противоположный: такое «переворачивание» явного и скрытого прочтений — излюбленный прием Ибн 'Арабī.

«Заблуждение» в Коране понимается как ошибка, влекущая гибель души; Ибн 'Арабī, как будто мимоходом отождествляя заблуждение (*далāl*) и растерянность (*хайра*), сменит — в результате второго прочтения — знак оценки на противоположный. Такое отождествление может быть принято и при первом, явном прочтении: «заблуждение» сродни «растерянности», при которой человек не может сориентироваться и найти правильный, прямой путь вероучения. Но Ибн 'Арабī понимает растерянность иначе, как единственную стратегию познания,

адекватную устройству миропорядка. Она состоит в отказе от фиксации одного из противоположных утверждений в качестве единственно истинного (например, «человек полностью автономен в своем действии» vs. «человек предопределен Богом во всех поступках») ради того, чтобы взять их в процессуальном единстве, когда одно неизбежно ведет к другому как к своей оборотной стороне, а второе — к первому. Такой безостановочный переход в нашем познании от мирской стороны миропорядка к божественной имитирует устройство миропорядка и потому адекватен ему. А «прямой» путь, который в коранической цитате однозначно воспринимается как путь к истине и спасению, альтернативный ложным путям, ведущим к гибели, толкуется Ибн 'Арабӣ как одностороннее восприятие (восприятие только *зāхир*-стороны без понимания необходимости перехода к *бāтин*-стороне, а затем наоборот), ущемляющее истину: так «прямой» путь оказывается гибельным путем игнорирования подлинного устройства миропорядка и видения только одной стороны неразрывного двуединства Бога-и-мира.

32. Величайшие из искушений — женщины, богатство, дети и влиятельность (*джāх*).

«Искушение» (*фитна*) — довольно частотное слово коранического лексикона: оно встречается в тексте Корана три десятка раз, и еще столько же — соответствующий глагол (*фатана* — «искушать») и его морфологические варианты. В большинстве случаев речь об искушении ведется в плане вероучения: люди испытывают искушение ложными учениями (не случайно глагол имеет также значения «лгать», «обольщать»), которые обольщают их и сбивают с толку, так что они выступают против единственно истинного учения ислама (поэтому *фитна* имеет устойчивое значение «раскол», «смута»). Так или иначе, речь идет об искушении как обольщении ложным, которое не дает увидеть истину и подлинность и поэтому приводит к неверным действиям.

Этот вероучительный смысл хорошо знаком носителям исламской культуры, и поэтому упоминание искушения в тексте Ибн 'Арабӣ не может не подготовить сознание читателя к прочтению первого типа, вызвав в его памяти соответствующие коранические представления. Пусть у Ибн 'Арабӣ речь не идет о ложных (с точки зрения ислама) учениях, тем не менее общий смысл искушения сохраняется: имеется в виду все то, что может чрезмерно увлечь человека и заставить его забыть об установках исламского вероучения. Интересно,

что и такого рода искушения также упомянуты в Коране, например: «Знайте, что ваши имущества, ваши дети — только искушение, что только у Бога великая награда» (Коран 8:28, С). Речь идет о чрезмерном увлечении мирским, здешним; чрезмерность состоит в том, что мирское не должно заслонять от человека потустороннее: «Богатство и дети — украшение (*zīna*) этой дольней жизни; но то, что постоянно, — добрые дела — пред Господом твоим, есть лучшее по отношению к награде, есть лучшее по отношению к тому, чего чают» (Коран 18:46, С). Красота (здесь тот же термин *zīna*, с которым мы уже встречались) как таковая вовсе не осуждается, она как таковая не есть предмет обольщения или искушения; искушение именно в чрезмерности увлечения ею, когда она вытесняет представление о потустороннем. Интересно, что Бог разрешает Сатане искушать земной род детьми и богатством, обольщая людей своим голосом и давая несбыточные обещания (см. Коран 17:64).

Все это еще не выводит нас за рамки прочтения первого типа; мы увидим дальше, как Ибн ‘Араби подготовит прочтение второго типа и подведет к нему читателя. Необходимость видеть не только явленное (*дунйā* — эта, земная жизнь), но и неявленное, скрытое (*‘āхира* — посмертное существование), стремиться к хорошему не только в этой жизни, но и в той, будущей — лейтмотив коранических рассуждений об искушениях богатством или детьми. Ибн ‘Араби выстроит второе прочтение темы об искушениях, дав свою интерпретацию того, что играет роль явного и что — скрытого.

33. Когда кого-нибудь из Своих рабов Бог испытывает ими — или одним из них, — а тот занимает стоянку истины в этом, в ниспослании их ему, обращается в них к Богу, не останавливаясь на них как таковых, и расценивает их как божественную благодать, ниспосланную ему Богом, — тогда эти испытания ведут раба ко Всевышнему и ставят его на стоянку истинной благодарности, занять которую Бог приказал пророку Своему Моисею (мир ему!).

Вновь возможность двух прочтений, явного (смысл общеисламского вероучения, шариат) и скрытого (смысл концепции миропорядка, тарикат), соединенных одной словесной формой.

Первое прочтение достаточно очевидно и подтверждается авторитетными свидетельствами, которые Ибн ‘Араби приводит до конца абзаца: к Богу следует обращаться в искушениях и, расценивая их как Божью милость, благодарить за них.

Второе прочтение можно начать со слов «...а тот занимает стоянку истины в этом». В оригинале это выражение (*ва к̣ама ф̣й-х̣а мақ̣ам ал-хаққ*) можно прочесть и так: «...а тот занимает стоянку Истинного в этом», т.е. встает на место Истинного, расценивает эти искушения как будто с позиции Бога, а не с собственной. Читая текст под этим углом зрения дальше, получаем: если человек будет рассматривать искушения с точки зрения Бога и будет видеть за ними Бога («обращаться к Богу»), не ограничиваясь ими как таковыми, т.е. только внешней (*з̣ахир*) стороной, то они станут действительной благодатью Бога, поскольку приведут его к Богу (уже в прямом, а не переносном смысле, как при первом прочтении), т.е. дадут увидеть за внешним (*з̣ахир*) — внутреннее (*б̣аṭин*), божественное. Это и будет «истинная благодарность» (*хаққ аш-шукр*), или — что допустимо — «истина благодарности», и даже, если угодно, «Истина благодарности», т.е. то божественное, что дается этой благодарностью.

34. Он сказал ему: «О Моисей! Будь Мне истинно благодарен!» Моисей спросил: «Господи! А что такое истинная благодарность?» Бог ответил: «О Моисей! Когда будешь видеть от меня [одну] благодать, это и будет истинная благодарность». Этот [хадис] приводит Ибн Маджа в своем [сборнике] «ас-Сунан» со слов посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!).

Данный хадис Ибн 'Арабӣ упоминает в «Мекканских откровениях» четырежды (Футуḫāt 2:144, 2:199, 4:242-243 и 4:451) в слегка различающихся редакциях, всякий раз указывая, что его приводит Ибн Маджа в «ас-Сунан» со слов Мухаммада. В сборнике Ибн Маджи не удалось найти хадис с похожим содержанием. В литературе встречается формула *'из̣а закарта-нӣ фа-қад шакарта-нӣ* «если поминаешь Меня, то благодаришь Меня» и ее варианты. Ибн Касӣр в качестве разъяснения к аяту «Дом Давида, воздай благодарность!» (34:13, С.) пишет: «Давид сказал: “Господи, как же мне возблагодарить Тебя, когда благодарность — Твоя благодать?”. Тот ответил: “Вот ты и отблагодарил Меня, раз знаешь, что [любая] благодать — от Меня”» (*Ибн Касӣр*. Тафсӣр ал-қур'ан ал-'азӣм. Т. 3. Байрӯт: Дār ал-фикр, 1401 х. С. 530). Фаḫр ад-Дин ар-Рāзӣ с своим «ат-Тафсӣр ал-кабӣр» («Большое толкование [к Корану]») дважды упоминает как обращенные к Давиду следующие слова Бога: «О Давид! Если ты понял, что не способен отблагодарить Меня, то тем самым отблагодарил Меня» (*ар-Рāзӣ*, *Фаḫр ад-Дин*. Ат-Тафсӣр ал-кабӣр. Т. 1, 12. Байрӯт: Дār ал-кутуб ал-'илмий-йа, 2000. Т. 1. С. 182; Т. 12. С. 120). У ал-Ғазālӣ в «Воскрешении наук

о вере» есть раздел, который называется «Снятие покрывала с вопроса о благодарности в отношении Всевышнего Бога». Там он говорит, что люди привыкли понимать благодарность в отношении земного владыки как его прославление, как службу ему или как выказываемую ему покорность, — в общем, как некое действие, увеличивающее мощь и славу владыки. Однако, говорит ал-Ғазālī, невозможно так отблагодарить Бога. Во-первых, Бог не нуждается в наших действиях, поскольку те не могут увеличить его славу и мощь. Думать так все равно что пытаться отблагодарить земного владыку тем, что мы будем спать в своих жилищах и молиться в мечетях: для земного владыки это — не благодарность, так как он не присутствует при этом. А во-вторых, любое наше действие, которым мы хотели бы отблагодарить Бога, им же и сотворено как некое благодеяние в наш адрес. Значит, благодарить Бога — все равно что дарить скакуна земному владыке в ответ на подаренного им скакуна, на что тот ответит еще одним скакуном, и так далее: благодарность в адрес Бога оказывается невозможной. Об этом, говорит ал-Ғазālī, знали Давид и Моисей, — и затем приводит уже знакомые нам в нескольких вариантах внушенные им слова Бога, смысл которых в том, что если они поняли, что благодарить Бога значит получить от него еще одно благодеяние, то тем самым и отблагодарили его (*ал-Ғазālī. Иḫйā' 'ulūm ад-дйн. Т. 4. Байрūt: Дār ал-ма'рифa, б.г. С. 85*).

Во всех этих внешне разных версиях речь идет по сути об одном: о неспособности человека ответить Богу тем же (а уж тем более большим), что он сделал для человека, а значит, о невозможности подлинной благодарности, т.е. благодарности истинной, понимаемой в прямом смысле этого слова. Таково доктринальное понимание этого вопроса, которое не может не быть активировано в сознании читателя приведенным Ибн 'Арабī хадисом, а также следующими за ним в тексте цитатами из Корана и сунны. Мы вскоре увидим, как это доктринальное представление о невозможности благодарности, которое мы получаем в результате первого прочтения текста, обернется своей противоположностью при втором, философском его прочтении сквозь призму взглядов Ибн 'Арабī. Между этими двумя прочтениями есть опосредующее звено, благодаря которому они как будто ведут одно к другому. Это — положение о сотворенности всего существующего Богом, о котором упоминает ал-Ғазālī: при строгом доктринальном толковании в духе зрелого ашаритского вероучения это положение означает бессилие человека, полную подчиненность твари творцу, а при его истолковании в духе учения Ибн 'Арабī оно означает двуединство Бога и Творения.

35. А когда Бог простил пророку Своему Мухаммаду (да благословит и приветствует его Бог!) все прежние и последующие грехи его и известил о том: «...для того, чтобы Богу простить тебе прежние и последующие грехи твои» (Коран 48:2, С.), — тот стоя возносил благодарность Всевышнему, пока не опухли ноги его, и при том не почувствовал усталости и не пожелал отдохнуть. Когда ему указали на это и попросили пожалеть себя, он (да благословит и приветствует его Бог!) ответил: «Ужель не есмь я благодарный раб?»...

Последние слова — цитата из известного хадиса, который пересказывает Ибн 'Арабӣ. См. ал-Бухārӣ 1078: ал-Джāми' ас-Ṣаḥīḥ ал-Мухтасар / Ред. Муṣтафā Дйб ал-Буғā. Т. 1. Байрūt: Дār Ибн Касӣр / ал-Йамāма, 1987. С. 380; хадис имеет многочисленные параллели: Муслим, ат-Тирмизӣ, ан-Насā'и, Ибн Мāджа (в шести сборниках) и другие (в прочих книгах сунны).

36. ...ведь он слышал, что Бог говорит: «Бог любит благодарных».

Формула, употребленная Ибн 'Арабӣ, предполагает, что речь идет о священном хадисе, однако обнаружить цитируемые слова как прямую речь Бога в сунне мне не удалось. Ат-Ṭабарāнӣ передает хадис, где эти слова произнесены от имени Мухаммада: «Посланник Божий сказал: “Если кто-нибудь сделает вам добро, вознаградите его, а не сможете вознаградить — помолитесь за него, дабы он знал, что вы благодарны: ведь Бог благодарен и любит благодарных”» (*ат-Ṭабарāнӣ*. Ал-Му'джам ал-авсар. Т. 1. № 29. Каир: Дār ал-ḥарамайн, 1415 х. С. 13); его же со ссылкой на ат-Ṭабарāнӣ приводит ал-Хайсамӣ (*ал-Хайсамӣ*. Маджма' аз-завā'ид. Т. 8. ал-Қāхира; Байрūt: Дār ар-раййāн ли-н-нашр / Дār ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 181). Близкий вариант «мой Господь благодарен и любит благодарных» приводят ат-Ṭабарāнӣ в «Муснад аш-шāмиййин» (Т. 2. № 1032. Байрūt: Му'ассасат ар-рисāла, 1984. С. 122) и в «ал-Му'джам ал-кабӣр» (Т. 20. № 199. Мосул: Мактабат аз-Захра', 1983. С. 102) и ал-Хайсамӣ (*ал-Хайсамӣ*. Маджма' аз-завā'ид. Т. 2. ал-Қāхира; Байрūt: Дār ар-раййāн ли-н-нашр / Дār ал-китāб ар-'арабийй, 1407 х. С. 288).

Так или иначе, Ибн 'Арабӣ упоминает часть известного хадиса, и я не погрешу против истины, если скажу, что употребленная в этом хадисе полная формула «Бог благодарен и любит благодарных» восстанавливается в сознании читателя. Это тем более оправдано, что в Коране употреблено выражение 'аллāх шакӣр «Бог благодарен» (2:158). —

В каком смысле, однако, можно говорить о том, что Бог благодарен? И кому благодарен — ведь коранический контекст, как и контекст хадиса, да и простая логика предполагают, что Бог благодарен чему-то или кому-другому (не самому же себе!), т.е. своему творению, прежде всего людям?

Ключ к пониманию дает комментарий к Корану ас-Са‘лаби (ум. 1035). Он пишет, что слова «Бог благодарен» означают, что тот вознаграждает человека за благие дела. А упоминание благодарения в этом контексте, указывает ас-Са‘лаби, восходит к арабскому выражению «благодарная скотина», которым обозначается животное, дающее привесу сверх ожидаемого от объема корма (ас-Са‘лаби. Ал-Кашф ва ал-байән. 1-е изд. Т. 2. Байрұт: Дār ихйā’ ат-турās ал-‘арабийй, 2002. С. 29). Благодарность, таким образом, — это ответное действие, как правило, превышающее полученное благо. Так, Бог дарует райские блага в ответ на благие дела людей: даруемое им ответное благо неизмеримо больше, чем людские благие дела. Так и Мухаммад молится не переставая, до пределов физической выносливости (изнеможения, впрочем, не ощущает), в ответ на прощение его грехов Богом: едва ли он превысит дарованное Богом, но делает все в этом направлении. Арабское «благодарение», таким образом, предполагает реальное ответное действие, а не простую формулу вежливости (что сегодня часто понимается под благодарностью). Этимологически русское «благо-дарность» предполагает одаривание благом, хотя и не обязательно в ответ и не обязательно с превышением полученного, что принципиально для арабского понимания благодарения.

Выражение «Бог благодарен и любит благодарных» (равно как вариант «Господь благодарен и любит благодарных») построено точно так же, как обсуждавшаяся фраза «Бог красив и любит красоту», разве что в данном случае морфология слов подчеркивает возможность второго, «внутреннего» прочтения. Арабское *shākir* «благодарный» является именем действителя и должно быть передано буквально как «благодарящий»; то же относится и к «благодарным» (т.е. благодарящим) людям. Благодарящий Бог любит благодарящих людей — вот как звучит эта фраза для арабского уха. Действие Бога направлено на людей, а действие людей — на Бога. В первом случае люди являются «благодаримыми» (т.е. одариваемыми благами), а во втором — Бог: оказывается, что и Бог, и люди играют роль и активной, и пассивной сторон процесса, роль и действителя, и принимающего воздействие.

Это двойное взаимо-действие стягивается воедино как процесс благодарения (*шукр*): вспомним «стоянку истинной благодарности» (буквально — «истинного благодарения»), которая упомянута в начале данного раздела текста, посвященного вопросу о благодарности. «Истинное благодарение» оказывается двуаспектным взаимодействием Бога и людей «по линии» благодарения (где они занимают то одну, то другую позицию, меняя активность на пассивность), взаимодействием, устанавливающим процессуальную связь между ними. Именно это и хочет донести до сознания читателя Ибн 'Арабӣ: Бог и мир — две взаимосвязанные стороны единого процесса, невозможные одна без другой и ведущие одна к другой.

Таким образом, рассуждение о благодарности выстроено так же, как выше — рассуждение о красоте: при первом, явном прочтении оно представляет собой изложение добропорядочных доктринальных исламских воззрений, а при втором — раскрывает философские взгляды Ибн 'Арабӣ на устройство миропорядка как *зāхир-бāтин*-двуединства Бога-и-мира, процессуально стянутого Третьей вещью, которая представлена «красотой как таковой» в первом случае и «истинной благодарностью» — во второй. В обоих случаях при сохранении общей логики рассуждение ведется по линии одного из атрибутов Бога, а потому речь идет об «отдельной», «особой» любви Бога. Ниже, в разделе об искушении женщинами, речь пойдет о целокупной связи.

37. Если же [человек] не займет стоянку благодатного благодарения, его обойдет та особая божественная любовь, что снискивают от Бога лишь благодарные, — ведь Сам Бог говорит: «Немногие из рабов Моих благодарны!» (Коран 34:13, С.). Если она обойдет его, то обойдет и относящееся к ней знание о Боге, проявление и особое блаженство в обиталище благодати...

При первом (явном) прочтении текста на языке исламского вероучения «обиталище благодати» (*дār al-карāма*) означает будущую райскую жизнь; при втором (скрытом) прочтении на языке философского учения Ибн 'Арабӣ «обиталище благодати» означает божественную Самость как совокупность всех божественных имен.

38. ...и на Мысе видения в День величайшего паломничества...

Под «Днем величайшего паломничества» Ибн 'Арабӣ понимает День воскресения (при первом, явном прочтении текста) и разрыв *зāхир-бāтин*-связи между божественной и мирской сторонами

миропорядка для данного человека, т.е. его полный переход в Бога, или смерть (при втором, скрытом прочтении текста).

Выражение «День паломничества» (*йавм аз-завр*) и его варианты (*аз-завр ал-‘амм* «Всеобщее паломничество», *аз-завр ал-а‘зам* «Величайшее паломничество») употреблены в тексте «Мекканских откровений» более двадцати раз, везде в одном и том же смысле. Слово *завр*, как и *зийāра*, служит масдаром глагола *зāра* «посещать» и означает «посещение», однако, в отличие от своего синонима *зийāра*, является малоупотребительным в арабском языке (возможно, в силу того, что на письме совпадает со словом *зūr* «ложный», «поддельный»). Посещение Ибн ‘Арабī толкует как устремленность (*майл*) к тому предмету, который служит целью и предметом внимания. Так, при жизни мусульманин совершает паломничество (*хāджж*) в Мекку, предстая перед лицом Бога; это — общеизвестное положение ислама. Точно так же, говорит Ибн ‘Арабī, после смерти люди совершают «паломничество» (*завр*) к Богу. Этот тезис может быть принят, при его первом (явном) прочтении, благочестивым исламским сознанием и истолкован в духе исламской эсхатологии как предстояние перед Богом в день Суда, а также как видение Бога на Мысе видения. Но Ибн ‘Арабī подразумевает и второе, скрытое прочтение. «Устремление» (*майл*) он трактует как устремленность к тому, чтобы обнаружить скрытое, т.е. перейти к нему от явленного, иначе говоря, увидеть божественное как скрытое за явленным миром.

В такой трактовке «устремленность» указывает на важнейшую для человека способность правильного схватывания миропорядка. Не случайно «устремленность» служит своеобразным фокусом переинтерпретации понятий и перевода их в плоскость концепции *зāхир-бāтин*-двуединства Бога-и-мира. Например, одно из осуждаемых исламскими вероучением и этикой качеств, «страсть» (*шахва*) — оно осуждается на том основании, что отнимает у человека разум и лишает способности различать добро и зло — Ибн ‘Арабī перетолковывает как полную захваченность человека, его целостную «устремленность» к предмету любви, т.е. к Богу. Ниже будет идти речь о любви к женщине как «устремленности» к ней и — при правильном понимании предмета любви — к Богу.

Такая «устремленность», характерная для человека при жизни, после смерти дает свой результат: человек оказывается вместе с предметом своей устремленности, т.е. с Богом. «Величайшее паломничество» к Богу после смерти служит следствием той «устремленности», которая была характерна для данного человека при жизни.

39. ...ведь всякая божественная любовь особого вида (*сифа*) дает свое знание, проявление, блаженство и положение, коими обладатель того атрибута (*сифа*) отличается от прочих [людей].

Особого вида: в оригинале *мин сифа х̣āс̣са*, букв. «особого атрибута», «особого качества». Текст построен таким образом, что это выражение можно понять так, как оно передано в переводе: некая особая любовь Бога. Это будет первым, явным прочтением данного выражения, которое отталкивается от понимания слова *сифа* в значении «качество», а всего выражения *мин сифа х̣āс̣са* — в его обычном языковом значении «особого рода». При втором прочтении, когда берем слово *сифа* в философском значении «атрибут», получаем такой смысл: любовь по линии какого-то особого атрибута, т.е. воплощение некоего особого атрибута Бога в человеке, дающее ему возможность видеть и явную, и скрытую стороны миропорядка по линии данного атрибута. Именно это прочтение связано с окончанием фразы, где речь идет об «обладателе того атрибута», т.е. о человеке, в котором воплотился данный божественный атрибут.

Таким образом, два прочтения текста зафиксированы здесь в одной словесной форме оригинала; в переводе мне не удалось подобрать формулу, которая выполнила бы аналогичную задачу.

40. Что касается искушения женщинами, то вот как обращаются к Богу в любви к ним. Следует видеть, что целое (*кулл*) возлюбило свою часть (*ба 'д̣*) и к оной части питает нежное устремление: самого себя любит он, не иначе, — ибо женщина изначально сотворена из мужчины, из наименьшего ребра его.

О сотворении жены Адама из его нижнего, наиболее искривленного ребра повествуют хадисы. Это первое прочтение, опирающееся на общеизвестные положения вероучения, позволяет истолковать вопрос о «целом» и «части» в прямом, физическом смысле: ребро — часть целого Адама, и мы готовы согласиться, что мужчина любит женщину естественно, чувствуя к ней нежность и относясь столь же бережно, как к любой части своего тела.

Второе прочтение будет введено следующей фразой (см. след. пункт), но уже здесь Ибн 'Арабӣ фиксирует тезис, вокруг которого будут строиться дальнейшие рассуждения. Жена Адама и сам Адам, женщина и мужчина — это, безусловно, двоица, и их двойственность подчеркнута идеей целого и части, поскольку целое и часть — два, а не одно. Однако, любя свою часть, целое любит самого себя («самого себя любит он, не иначе», говорит Ибн 'Арабӣ). Таким образом,

любовь к себе — это любовь к другому, но такому другому, который *неинаков* в отношении любящего. Такая неинаковость здесь, на первом уровне прочтения, выражена физически-непосредственно: ребро Адама неинаково в отношении самого Адама, хотя теперь, став благодаря вмешательству Бога его женой, отделилось от него и составило ему пару.

41. И вот, пусть она будет для него той формой, по которой Бог сотворил Совершенного человека (а это — форма Истинного) и которую Истинный сделал Своим проявлением.

Ибн ‘Араби имеет в виду хадис «Бог создал Адама по Своей форме»; об этом хадисе см. «Вопросы и ответы», Вопрос 40 и коммент. 75 к нему. Этот хадис вводит второе прочтение вопроса о неинаковости, хотя и парности, мужчины и женщины. Женщина составляет для мужчины пару, и благодаря этой парности мужчина может увидеть Истинного, составляющего (точно так же) *неинаковую пару* Творению, т.е. самому мужчине.

42. А когда что-то предстает взору как проявление того, кто взирает, то в этом образе он видит не что иное, как себя самого. Если он увидит в этой женщине самого себя, его любовь и устремленность (*майл*) к ней усилятся: ведь она — его форма. А ты уже знаешь, что его форма — это форма Истинного, по которой Тот сотворил его. Так что видит он именно Истинного, но — благодаря любовной страсти (*шахва*) и наслаждению соития. Вот тогда он истинно гибнет в ней благодаря правде любви.

Под «правдой любви» Ибн ‘Араби подразумевает тот факт, что в женщине любящий открывает форму Бога (*ал-хаққ* — Истинного) и благодаря этому обретает истинную «гибель». Под «гибелью» (*фанā*) понимается состояние, венчающее стремление суфия к постижению Бога. Это — состояние, в котором исчезает *определенность* разделения «я» человека и Бога. Эти две стороны становятся оборотными друг для друга, невозможными одна без другой, и человек испытывает «растерянность» (*хайра*), захваченный постоянным переходом от своего «я» к божественному, будучи не в силах зафиксировать линию, разделяющую его субъектность и субъектность Бога. Об этом шла речь выше (см. «Вопросы и ответы», Вопрос 42, коммент. 113), где были эксплицированы логические основания гибели «я» как потери субъектности.

Подчеркну еще раз, что речь идет о гибели человеческой субъектности как фиксированной, отделенной от субъекта-Бога (от божественного «Я»), а вовсе не о субстанциальном «растворении»

человека в Боге. А ведь именно так нередко трактуют «гибель в Боге», как если бы человек-капля возвращался в океан-свой исток. Если бы слово *фанā'* означало такого рода субстанциальное «растворение» человека в Боге, попросту бессмысленным был бы термин *фанā'* 'ан ал-фанā', т.е. «гибель в отношении гибели». Если капля уже растворилась в океане, то в чем смысл этого второго «растворения»? Его, конечно же, невозможно осмысленно истолковать в субстанциальной перспективе осмысления. Но если *фанā'* означает потерю субъектности в том смысле, в каком субъектность предполагается процессуальной логикой, то *фанā'* 'ан ал-фанā' — совершенно осмысленное, более того, необходимое понятие. Оно означает, что факт фиксации потери субъектности, т.е. собственной «гибели»-*фанā'*, свидетельствует о том, что обычная человеческая субъектность еще не до конца потеряна; а вот неспособность фиксировать потерю собственной субъектности, т.е. состояние гибели-в-отношении-гибели означает достижение нового уровня. Если потеря субъектности, «гибель»-*фанā'* — это неспособность определить свое место в конфигурации *фā'* 'ил-маф 'ул (действующее-претерпевающее), когда человек ощущает на месте собственной субъектности субъектность Бога и так становится и претерпевающим, и действующим, что и ввергает его в «растерянность»-*хайра*, то *фанā'* 'ан ал-фанā' (гибель в отношении гибели) означает, что он поднимается на место процесса-*фи* 'л, который соединяет действующего и претерпевающего и снимает их противоположность, а значит, уничтожает и саму «гибель» как неспособность определить свое место в этой антиномии действующего и претерпевающего. В терминах Ибн 'Арабӣ это — логическое место Совершенного человека, или Третьей вещи.

О любви см. также «Вопросы и ответы», Вопросы 116, 117.

43. Тогда самостью своей он соответствует ей, как подобное соответствует подобному.

Соответствие (*муқāбала*) здесь взято как отношение между подобными (*масал*), т.е. такими двумя, которые полностью соотнесены одно с другим. И все же при таком соотнесении сам факт соответствия требует парности, иначе было бы не соответствие, а тождество. Эта парность не уничтожается предельно возможным «единением» двоих в любви, о чем пойдет речь в следующем пункте.

44. Потому он и находит в ней гибель: каждая его частичка — в ней, в каждой струится любовь, и он весь с нею связан.

Вот почему всецело погибает он в собственном подобии (а такого не бывает, если он полюбит не подобное себе). Он достиг единения (*иттахāда*) с Любимым, так что может сказать:

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.

Этот *мисрā'* (половина бейта) включен в «Диван» ал-Ḥаллāджа. Ал-Ḥаллāдж символизирует крайнюю степень того, что именуют «единение» (*иттихāд*), «вселение» (*хулӯл*) и т.п., т.е. учений о гибели «я» мистика в Боге и о достигаемом таким образом единстве суфия и Бога. Важнейший вопрос — как достигается такое единство и что значит «единение» мистика и Бога.

На этот вопрос возможны два ответа, принципиально различающиеся в зависимости от того, какой путь трактовки, субстанциальный или процессуальный, мы примем.

Если единство трактуется субстанциально, то единение (*иттихāд*) должно пониматься как субстанциальное слияние. Понятно, что такое утверждение находится за гранью допустимого в рамках исламского вероучения: субстанциальное единство Бога и человека исключено.

Если единство понимается процессуально, то сам процесс и представляет собой то, о чем говорится «единение» и в чем не может не исчезнуть какое-либо различие двух сторон процесса, иницирующей и воспринимающей: процесс как таковой абсолютно прост и исключает разделение. Однако обе стороны, стянутые процессом в единство, не растворены в нем, более того, и не могут быть в нем растворены: они внеположны друг другу и самому процессу, причем такая их внеположность составляет условие самого процесса.

Имея в виду эти общие положения, рассмотрим следующее рассуждение ал-Ḥазāли, которое он приводит в «Нише светов». Это рассуждение задаст необходимый контекст для обсуждения очень сжатого упоминания Ибн 'Арабī халладжиевского бейта.

Знающие, поднимавшиеся на небо истины, в один голос говорят, что видели в бытии только Единого Истинного; правда, для одних это состояние стало постигнутым знанием ('*ирфāн 'илмийй*), а для других — вкушаемым (*завқийй*) состоянием. Множественность исчезла для них вся целиком, и чистая единичность (*фардāниййа*) поглотила их. Их разумы были унесены ею, и остались они как будто пораженными (*мабхӯт*), не в силах упомянуть что-либо кроме Бога, да и упомянуть самих себя. Для них остался один только Бог. Они

были пьяны, и опьянение лишило их разума. Один из них сказал: «Я — Истинный», другой — «Пречист Я, сколь велик Я!», а еще: «В [этой] одежде — только Бог!».

Но высказывания любящих, когда они в состоянии опьянения, следует свернуть, а не передавать другим. Когда опьянение ушло и они вернулись под власть разума, этого мерила Божьего на Его земле, они узнали, что то не было истинным единением (*иттихād*), но — как будто единением. Так любящий, преисполненный любовью, говорит:

*Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я.
Мы — два духа, вселившиеся в тело.*

Бывает, вдруг взглянув в зеркало и не увидев самого зеркала, подумаешь, будто фигура (*сӯра*), которую увидел, едина с зеркалом; или же — увидишь вино в склянке и подумаешь, будто вино и есть цвет склянки. Когда это станет привычным и ты обретешь в этом твердость, то, испросив прощения, скажешь:

*Стекло тонко, и вино прозрачно,
Они похожи друг на друга, и все спуталось:
Как будто только вино, и нет чаши;
И как будто только чаша, и нет вина.*

А есть разница, сказать ли: «Вино — это чаша», или сказать: «Оно — как будто чаша» (*ка'анна-ху қадах*).

Если такое состояние набирает силу, в отношении испытывающего сие состояние его называют гибелью (*фанā*'), или даже гибелью гибели, поскольку он погибает для самого себя и погибает для своей гибели. В этом состоянии он не воспринимает ни самого себя, ни того, что он себя не воспринимает: воспринимай он отсутствие восприятия самого себя, он бы себя воспринимал. А в отношении Того, Кем он поглощен (*ал-мустағрақ би-хи*), это метафорически называют единением (*иттихād*), а в прямом смысле — установлением единства (*тавхӯд*). За сим лежат другие тайны, о которых долго говорить (*ал-Ғазālӣ*. Мишкāt ал-анвār. Байрӯт: 'Алам ал-кутуб, 1986. С. 139–141).

Из упоминаемых ал-Ғазālӣ высказываний «опьяненных» суфиев первое принадлежит ал-Ҳаллāджу, а другие два — ал-Бистāmӣ; бейты о вине и склянке приписываются авторами классического периода Ибн 'Аббāду (ум. 995; также ас-Ҷāҳиб, или ас-Ҷāҳиб Ибн 'Аббād — государственный деятель, мыслитель, считавший себя учеником мутазилитов, литератор), хотя в литературе встречается утверждение,

что он позаимствовал их у Абӯ Нувāса или наоборот (*ал-Исфакāнī*, 'Абӯ ал-Қāсим. Муҳāдарāt ал-удабā'. Т. 1. Байрӯт: Дār ал-қалам, 1999. С. 113), и некоторые считают их принадлежащими Абӯ Нувāсу.

Обратим внимание на стихи о чаше и вине и на комментарий ал-Ғазāлī. Высказывание «вино есть чаша» означало бы утверждение субстанциального единства; коль скоро чаша — метафора мирского, человеческого, а вино — божественного, то это утверждение означало бы субстанциальное слияние мирского и божественного до их неразличимости. Ал-Ғазāлī отводит такую трактовку и обращает внимание на разницу между утверждением подобного субстанциального слияния и утверждением о том, что «вино — как будто чаша», или, расшифровывая метафору, что божественное — как будто мирское.

Прежде чем говорить о смысле этого «как будто», отметим, что многочисленные критики суфизма с позиций строго понятой буквы исламского вероучения, такие как Ибн Таймиййа, отказываются — от своего ли имени, или от имени опекаемых ими «обычных» верующих — вникать в такие тонкости, как различие этих двух утверждений, и говорят, что приведенные высказывания суфиев (и аналогичные им) означают прямое утверждение субстанциальной неразличимости Бога и человека, что представляет собой прямое и однозначное отрицание основоположений исламского вероучения.

Вероятно, они правы в том, что опасность понимания таких высказываний в духе утверждения субстанциального единства существует, как правы и в том, что такое понимание неприемлемо. Мы сейчас увидим, однако, что такую трактовку в духе субстанциального единства отвергает и Ибн 'Арабī; разница между ним и его ярким критиком Ибн Таймиййей скорее в том, что Ибн 'Арабī *хочет* видеть ту тонкость и то различие, на которое указывает ал-Ғазāлī, и считает, что именно в этом заключена суть дела, а Ибн Таймиййа *отказывается* это делать.

В чем же состоит суть этого различия, суть этого «как будто»?

Сперва обратим внимание на заключительный абзац текста ал-Ғазāлī. Он вводит здесь три термина: «гибель», «единение» и «установление единства». Последние два сам ал-Ғазāлī будет различать (мы вскоре убедимся в этом) как метафору и прямое значение, так что по сути перед нами — пара терминов. Эта *парность* обозначения *одного и того же* вызвана тем, что указаны две стороны процесса единения: мистик и Бог. Здесь ал-Ғазāлī, безусловно, опирается на процессуальную парадигматику, где две стороны процесса внеположны, не сливаются и потому могут и должны обозначаться в разных терминах. Так и здесь:

оказывается, что мистик испытывает «гибель», тогда как в отношении Бога происходит «установление единства» (*тавхӯд*). Издатель текста ал-Ғазālӣ указывает в примечании к этому месту, что речь идет о том, что суфий, не видящий теперь ничего, кроме Бога, утверждает *только* Его: это и есть подлинное установление единства и единственности Бога, тот самый *тавхӯд*, в котором исламское вероучение видит свое основание и свою суть. С этой точки зрения оказывается, что суфий — лучший верующий, и это оправдывает ту знаменитую «смысловую этимологию», которую поддерживает ал-Қушайрӣ в своем «Трактате» (*ар-Рисāла*), говоря, что слово *сӯфийй* происходит от слова *сафф* «ряд», поскольку суфии стоят в первом ряду перед Богом, наиболее приближены к нему.

Наиболее приближены — но не тождественны. Так и здесь: суфий, потерявший свое «я», не способный увидеть его и в силу этого видящий только Бога — тождествен ему или нет? Если мы примем субстанциальную точку зрения и при этом захотим, вслед за ал-Ғазālӣ, отвести от суфизма обвинение в несовместимости с основами ислама и, следовательно, в неверии, то должны будем сказать, что утверждение о «гибели» мистика, «поглощенного» Богом, имеет только гносеологический, но не онтологический смысл: суфию *представляется*, что он слит с Богом, однако *на деле* нет никакого бытийного (в данном случае субстанциального) единства.

Вот почему ал-Ғазālӣ говорит, что *иттихӯд* «единение» — это метафора, прямой смысл которой — *тавхӯд* «утверждение единственности» Бога: на самом деле, хочет сказать он, нет онтологического субстанциального слияния в единстве мистика и Бога, это единение — метафора, поскольку происходит лишь «в голове» мистика, а не на самом деле, да и то — не всегда, а только в отдельные моменты, когда тот испытывает состояние, именуемое *сукр* («опьянение»). Вот почему он так настойчиво утверждает, что в состоянии опьянения суфий теряет свой разум, и тогда ему *кажется*, будто он достиг «единения» (читай — субстанциального единства) с Богом; об этом свидетельствуют приводимые экстатические восклицания (*шаҗаҳāt*) суфиев, которые ал-Ғазālӣ именует «высказывания любящих». Потому и следует их «сворачивать», т.е. утаивать, а не распространять, что делается они тогда, когда мистик не владеет «мерилом Божьим на земле», т.е. своим разумом.

Таким образом, хотя ал-Ғазālӣ и использует в завершение своего рассуждения возможность субстанциального разведения мистика и Бога, предоставляемую процессуальной парадигматикой, в целом

осмысление проблемы *иттихād* «единения» у него выстроено в субстанциальной перспективе. Мистик и Бог остаются онтологически разделены, поэтому можно на самом деле (*би-лисāн ал-хақйқа* «на языке истины», т.е. в прямом значении слова) говорить только о *тавхūd* «установлении единства» Бога, а *иттихād* «единение» мистика и Бога оказывается метафорой (*маджās*). Это слово указывает не на онтологическое, а на гносеологическое слияние, когда суфий, лишенный разума и «пораженный» (вспомним *хайра* «растерянность», о которой говорит Ибн ‘Арабī), мнит, будто он погиб в Боге, и ставит божественное Я на место своего, погибшего. Соответственно, те, кто (подобно Ибн Таймийе) понимают *иттихād* «единение» в прямом смысле, а не как метафору, ошибаются постольку, поскольку это слово *следует* понимать как метафору, — но они правы постольку, поскольку, *если* оно понимается в прямом смысле, то действительно означает субстанциальное слияние суфия и Бога в неразличимом единстве, когда божественное как неизмеримо более «сильное» полностью поглощает человеческое («в моей одежде — только Бог», говорит ал-Бистāmī).

Такова логика субстанциального понимания единства и единения, от которой в целом отталкивается ал-Ғазālī. Логика понимания единства в процессуальной перспективе — другая; ей скорее следует Ибн ‘Арабī.

Процессуальная модель позволяет говорить о единении Бога и суфия в онтологическом смысле (а не перетолковывать его в гносеологическом ключе, как это делает ал-Ғазālī), но при этом сохранять субстанциальную разделенность Бога и мира, никоим образом не впадая в кощунственное с точки зрения исламского вероучения утверждение о субстанциальном единстве Бога и человека, напротив, утверждая необходимую их разделенность. Ведь процесс именно *соединяет* противоположные стороны, активную и претерпевающую, которые не только могут, но и должны оставаться разделенными и не сливаться как таковые, т.е. как именно активное и претерпевающее. «Внутри» процесса нет разделенности сторон; «внутри» процесса есть только то самое простое единство, которое делает мистика «пораженным», как говорит ал-Ғазālī; или, как выражается Ибн ‘Арабī, «растерянным» (*мутахаййир*), когда он не способен остановиться на одной из антиномий, выбрав ее как истинную, и переходит в силу ее внутренних требований к другой, противоположной — в соответствии с логикой процесса, который предполагает обе своих противоположных стороны, но не включает их внутрь себя, а потому и не может зафиксировать их

как вот-данные, как субстанциальные; чтобы увидеть их субстанциальность, надо «выйти» из процесса, оказаться вне его как такового.

Именно такой «вход» в процессуальность единения с Богом и «выход» из нее происходит с суфием в состояниях *сукр* «опьянение» и *сахв* «трезвость». Если единение понимается процессуально, то опьянение и трезвость не исключают, а, напротив, предполагают друг друга как разные точки зрения на один и тот же процесс, ни одна из которых не является полной, а потому требует другую как свое необходимое дополнение. Если при субстанциальной трактовке единения опьянение и трезвость соподчинены как метафора и истина (так говорит ал-Газālī), как некая иллюзия (мистику мнится, будто он и Бог — одно, но на самом деле это не так), не соотношенная с действительностью, и как подлинность, в которой гносеологическая сторона соответствует онтологической (мы знаем, что бытийно человек и Бог — различны, и это соответствует реальности), — то при процессуальном его понимании и то и другое *равно* имеют онтологический и гносеологический смысл, равно описывают реальность и ее постижение мистиком. Процессуальное единение с Богом оказывается действительным онтологическим единением, а не иллюзией измененного сознания мистика, — если, конечно, мы переосмысливаем слово «онтология» так, чтобы оно отражало и процессуально-ориентированное смыслоположение.

В 507-й главе «Мекканских откровений» Ибн 'Арабӣ говорит:

Знай, что установленные в мире границы (*худоуд*) — я имею в виду Законоустановленные границы, не преступать которые Бог повелел нам, установив в Законе наказания (*худоуд*), на нас накладываемые, коли их преступим, — установлены для того, чтобы мы знали, что миропорядок целиком — граница в нас и в Нем, в этой жизни и в жизни тамошней. Ведь мы отличаем (*тамиййз*) благодаря границам, а на отличии зиждется знание: не будь различий (*фāриқ*), воплощенности не отличались бы друг от друга, и тогда вовсе нельзя было бы что-либо познать. И вот, Он отличился для нас, благодаря нам и от нас (*ли-*, *би-*, *'ан-нā*); и мы отличились для Него, благодаря Ему и от Него. Так мы узнали, кто мы и кто — Он.

Если же над нами возьмет власть состояние и скажет языком своим: «Я — тот, кто страстью пылает, и страстно любимый мной — я», — то и тогда нам довольно будет силы воздействия границ, чтобы различить «я» и того, кто «страстно любим». Пусть он и пылает страстью к самому себе, однако то состояние, в котором он «пылает страстью», будучи действителем (*фā'ил*), — не то же самое (*мā хува 'айн*), в котором он «страстно любим», будучи

претерпевающим (*маф* 'ул). Так границы разделяют (*баййанат*) состояния, как они разделяют воплощенности.

Это знание недостижимо в рамках выражения о единой воплощенности ('*ахадиййат ал-'айн*), и он не смог сделать состояние единым — да это и невозможно в принципе.

В области знания о Боге наиболее близкое и величайшее [утверждение] единственности ('*ахадиййа*) состоит в том, что существование мира и есть ('*айн*) существование Истинного, не что-то иное. Однако известно, что формы мира разнятся и что божественные имена разнятся. Эта очевидная разница (*ихтилāф*) имеет лишь тот смысл, что мы знаем: не будь границ, не было бы и отличий. Даже если существование — нечто одно ('*айн вāхида*), а именно — Истинное существование (*ал-вуджūd ал-хаққ*), то ведь сущие и умопостигаемые [вещи] различаются. Бог языком посланника Божьего (да благословит и приветствует его Бог!) проклял тех, кто переменяет земной маяк, а ведь это — границы.

Сходство, становясь малозаметным, ввергает в растерянность (*хайра*), и тогда прячется граница (*хадд*). Вот ведь: особи, принадлежащие одному и тому же нижнему виду, подобны по определению (*хадд*), но различаются как особи, а значит, в подобном по определению должно быть и различие. Тебе довольно будет, если сделаешь его подобием, но не самим им (*мислу-ху лā 'айну-ху*) (Футūхāt 4:148–149).

Слово *хадд* (мн. *худūd*), имеющее общезыковое значение «граница», употребляется как термин в фикхе и в логике. В первом случае оно обозначает наказания, налагаемые за преступления, а само преступление понимается как преступание границ, очерченных Законом для человека: так наказание-граница кладет предел (=границу), т.е. пресекает возможность нарушения границ, определенных Законом. Это терминологическое значение использовано в начале отрывка. В логике это же слово имеет значение «определение»; имеется в виду родо-видовое определение, задающее в Аристотелевой логике границы определяемого. Это значение использовано в конце отрывка. Кроме того, под «границей» Ибн 'Арабī понимает любое различие, не только родо-видовое определение, иначе говоря, все, что позволяет отличить «это» от «того».

Такие границы различают как воплощенности (*а'йāн*), так и божественные имена, говорит Ибн 'Арабī. Под «воплощенностью» он понимает конкретную вещь мира, являющуюся неким уникальным собранием акциденций; то, что в явном (*зāхир*) мы называем акциденцией, в скрытом (*бāтин*) носит название «божественное имя». Таким образом, говорит Ибн 'Арабī, нельзя не признать очевидного:

различия имеются *внутри* как божественности, так и мира. Уже здесь задано соответствие между явным и скрытым, между мирской и божественной сторонами: различия в одном соответствуют различиям в другом. Говоря о границах, Ибн 'Арабӣ хочет подчеркнуть *внутреннее* различие и того, и другого, и божественного, и мирского; на это важно обратить внимание потому, что внутреннее различие Бога принципиально не может быть принято исламским вероучением по очевидным причинам.

Если имеется различие *внутри* и божественного, и мирского, означает ли это, что есть различие и *между* ними? Вопрос не праздный, поскольку в отрывке речь идет о Халладжиевых стихах, которые могут быть истолкованы (и кем-то толковались) в духе утверждения субстанциального единства Бога и человека. Ибн 'Арабӣ впрямую задается этим вопросом, встречая его «с открытым забралом» и не пытается уйти от него, и данный отрывок можно считать таким, в котором совершенно ясно заявлена его позиция по данному вопросу.

Даже если любящий и любимый слиты в акте любви, — все равно, говорит Ибн 'Арабӣ, активная и претерпевающая стороны процесса единения будут различаться и *в принципе* не могут стать чем-то «арифметически одним». Это «в принципе» (*'аслан*) крайне важно, поскольку свидетельствует об изначальной, исходной процессуальной парадигматике мышления, для которого превратить две стороны процесса в нечто арифметически одно, т.е. в некую единую субстанцию (в одну *'айн* «воплощенность») значит нарушить *основания осмысленности*, нарушить фундаментальную логико-смысловую очевидность, заключающуюся в том, что стороны процесса никогда не могут стать одним и тем же, хотя процесс сливает их воедино. Именно об этом и говорит Ибн 'Арабӣ.

Для *фалāсифа*, которые развивали греческую линию в арабской философии, т.е. линию субстанциального мышления, очевидным было ровно противоположное: возможность объявить обе стороны процесса и сам процесс чем-то арифметически одним. Именно так они поступали, толкуя, к примеру, Первый Разум как единство разумеющего, разумеемого и разумения.

Таким образом, субстанциальное и процессуальное видения изначально несовместимы, и на это в данном случае указывает Ибн 'Арабӣ, подчеркивая, что для тех, кто придерживается «выражения о единой воплощенности» (т.е. кто утверждает субстанциальное единство любящего и любимого), знание о необходимой разведенности сторон процесса остается недоступным; и при этом они *не могут*

соединить стороны процесса, которые Ибн ‘Араби́ обозначает здесь как «состояния» (состояние претерпевания и состояние активности).

Единственное, относительно чего можно говорить о таком арифметически понимаемом субстанциальном единстве, когда предмет разговора арифметически един, — это существование, говорит Ибн ‘Араби́. Тождество (единство) существования Бога и мира, — вот что имеется в виду в данном случае. Но — и это принципиально — неверной была бы трактовка этого утверждения в духе пантеизма. Неоднократно допускаясь западными и отечественными учеными, она упускает из виду именно то, что подчеркивает здесь Ибн ‘Араби́: необходимость мыслить в процессуальном ключе, который исключает субстанциальную идентичность сторон процесса.

Но что же тогда подразумевается под «тождеством» существования? Совсем не то, что подразумевает под единством бытия греческая мысль и наследующая ей западная традиция мышления. Еще мутазили́ты развили общий подход к осмыслению мира как результата *действования*, когда все происходящее должно быть возведено к действию того или иного действителя. Это общее умонастроение позже нашло выражение в тех онтологических построениях *фалāсифа*, которые были выполнены не в аристотелевском ключе; я имею в виду представление о *мумкин* «возможном» как вещи вне существования и несуществования, которой действитель передает *вуджуб* «необходимость», и тем самым — *вуджуд* «существование».

Уже здесь необходимость, передаваемая причиной своему следствию, — та же самая, что делает следствие существующим. Именно об этом и говорит Ибн ‘Араби́: только Бог обладает самостной необходимостью, и передача этой необходимости вещам мира и делает те существующими. Да, существование оказывается одним и тем же у Бога и мира: у Бога — самостным, а у мира — заемным; но это совершенно не отрицает двойственность Бога и мира, а саму связь между ними предполагает как процессуальную, поскольку заключается она в постоянной, ежемгновенной передаче необходимости (=существования) от Бога к миру и ее «возвращении» миром Богу. Интересно, что непонимание этого различия между Богом и миром, имеющего процессуальный характер, Ибн ‘Араби́ считает крайне осуждаемым и иллюстрирует свое осуждение хадисом о перемене маяка (см. Муслим 1978: Ас-Сахйх / Ред. Мухаммад Фу’ад ‘Абд ал-Бақй. Т. 3. Байру́т: Да́р Иҳйā’ ат-турāс ал-‘араби́й. С. 1567).

Вот почему, утверждает Ибн ‘Араби́, Бога (=Любимого) надо считать подобием любящего, а не самим любящим. Он говорит об этом

в заключительном абзаце цитируемого отрывка, указывая, что состояние растерянности (*хайра*), которое и заключается в невозможности *остановиться* в беспрестанном переходе между *зāхир*- и *бāтин*-сторонами миропорядка, между божественным и мирским, дает человеку возможность видеть это, сохраняя подобие сторон, а не их субстанциальную идентичность.

45. А другой на этом макаме сказал: «Я — Бог». Так вот, если ты полюбишь кого-то — свое подобие — такой любовью и та любовь, дав тебе увидеть в любимом то, о чем мы сказали, вернет тебя таким образом к Богу, значит, Он тебя любит, и в этом искушении ты нашел верное руководство.

Здесь Ибн 'Арабӣ заканчивает разбор искушения женщинами и переходит к подробному разбору остальных видов искушений. Везде он стремится передать ту же основную мысль: преодолеть искушение значит увидеть предмет искушения как двуединый, открыв неразрывную процессуальную связанность мирской и божественной его сторон.

Научное издание

Серия «Философская мысль исламского мира»

Переводы

Том 2

Ибн Араби

ИЗБРАННОЕ

Том 2

Издание третье, исправленное и дополненное

Дизайн обложки И. Картвелишвили

Корректор Н. Полякова

Оригинал-макет подготовлен Е. Морозовой

Подписано в печать 13.06.2022. Формат 60×90/16.

Гарнитура IPH Astra Serif. Усл. печ. л. 25. Тираж 600 экз. Заказ №

ООО «Садра»
www.sadrabook.ru